

كتاب
أساس التقديس

في علم الكلام تأليف الامام فخر الدين الرازى

هكذا فى بعض النسخ القديمة وفي كشف الظنون
(تأسيس التقديس) في الكلام للامام فخر الدين
محمد بن عمر الرازي الشافعي المتوفي سنة ٦٠٦
الفه للملك العادل سيف الدين وأرسله اليه هدية

﴿ ويليه ﴾

كتاب الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية
والمتكلمين والحكماء في وجود الله تعالى وصفاته ونظام
العالم للعارف الرباني مولانا ملا عبدالرحمن الجامي

طبعا على نفقة حضرات الافاضل ❁ الشيخ محيي الدين
صبرى ❁ الكردي ❁ والشيخ عبدالقادر معروف ❁
الكردى ❁ والشيخ حسين نعيمى الكردى ❁

طبع بمطبعة (كردستان العلميه) لصاحبها فرج الله
زكي الكردى بمصر المحمية سنة ١٣٢٨ هجريه



قال الشيخ الامام فخر الدين ﴿محمد بن عمر الرازي﴾ تغمده
الله بغفرانه *

الحمد لله الواجب وجوده وبقاؤه * الممتنع تغيره وفناؤه * العظيم
قدره واستعلاؤه * العميم نعماؤه وآلاؤه * الدال على وحدانيته
أرضه وسماؤه * المتعالى عن شوائب التشبيه والتعطيل صفاته
واسماؤه * فاستواؤه قهره واستيلاؤه * ونزوله برّه وعطاؤه *
ومجيئه حكمه وقضاؤه * ووجهه وجوده أو جوده وحباؤه *

وعينه حفظه وعونه اجتباؤه * وضحكه عفوه أو إذنه
وارتضاؤه * ويده انعامه واكرامه واصطفاؤه * ولا يجري في
الدارين من أفعاله الا ما يريده ويشاؤه * العظمة ازاره والكبرياء
رداؤه ﴿أحمده﴾ على جزيل نعمه وجميل كرمه * وأشهد
أن لا اله الا الله وحده لا شريك له * وأشهد أن محمداً عبده
ورسوله * أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو
كره المشركون صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيراً

﴿أما بعد﴾ فاني وان كنت ساكنا في أقاصي بلاد المشرق
الا اني سمعت أهل المشرق والمغرب مطبقين متفقين على ان
السلطان المعظم العالم العادل المجاهد سيف الدنيا والدين * سلطان
الاسلام والمسلمين * أفضل سلاطين الحق واليقين أبا بكر بن
أيوب لازالت آيات راياته في تقوية الدين الحق * والمذهب
الصدق متصاعدة الى عنان السماء وآثار أنوار قدرته ومكنته
باقية بحسب تعاقب الصباح والمساء * أفضل الملوك واكمل
السلاطين * في آيات الفضل وبينات الصدق وتقوية الدين
القويم * ونصرة الصراط المستقيم * فاردت أن أتحفه بتحفة

سنية وهدية مرضية * فاتحفته بهذا الكتاب الذي سميته
﴿بأساس التقديس﴾ على بعد الدار وتباين الاقطار * وسألت الله
الكريم أن ينفعه به في الدارين بفضله وكرمه * ورتبته على
أربعة أقسام *

﴿القسم الاول﴾ فى الدلائل الدالة على انه تعالى منزه عن
الجسمية والحيز وفيه فصول ﴿الفصل الاول﴾ فى تقرير
المقدمات التي يجب ايرادها قبل الخوض في الدلائل وهي ثلاثة *

﴿المقدمة الاولى﴾ اعلم انا ندعى وجود موجود لا يمكن
ان يشار اليه بالحس انه ههنا او هنالك اونقول انا ندعى وجود
موجود غير مختص بشيء من الاحياز والجهات أو نقول انا
ندعي وجود موجود غير حال فى العالم ولا مباين عنه فى شيء
من الجهات الست التى للعالم * وهذه العبارات متفاوتة والمقصود
من الكل شيء واحد * ومن المخالفين من يدعى ان فساد هذه
المقدمات معلوم بالضرورة وقالوا لان العلم الضرورى حاصل
بان كل موجودين فانه لابد وان يكون احدهما حالا في
الآخر او مباينا عنه مختصاً بجهة من الجهات الست المحيطة به

قالوا واثبات موجودين على خلاف هذه الاقسام السبعة باطل
في بداية العقول * واعلم انه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم
يكن الخوض فى ذكر الدلائل جائزاً لان على تقدير ان يكون
الأمر على ما قالوه كان الشروع فى الاستدلال على كون الله
تعالى غير حال في العالم ولا مباين عنه بالجهة ابطالا للضروريات
والقدح في الضروريات بالنظريات يقتضي القدح فى الاصل
بالفرع وذلك يوجب تطرق الطعن الى الاصل والفرع معاً
وهو باطل بل يجب علينا بيان ان هذه المقدمة ليست من
المقدمات البديهية حتى يزول هذا الاشكال * فنقول الذى يدل
على ان هذه المقدمات ليست بديهية وجوه ﴿الاول﴾ ان جمهور
العقلاء المعتبرين اتفقوا على انه تعالى ليس بمتحيز ولا مختص
بشيء من الجهات وانه تعالى غير حال فى العالم ولا مباين عنه فى
شيء من الجهات ولو كان فساد هذه المقدمات معلوما بالبديهة
لكان اطباق أكثر العقلاء على انكارها ممتنعا لان الجمع العظيم
من العقلاء لايجوز اطباقهم على انكار الضروريات بل نقول
الفلاسفة اتفقوا على اثبات موجودات ليست بمتحيزة ولا

حالة فى المتحيزة مثل العقول والنفوس والهيولى بل زعموا ان
الشئ الذى يشير اليه كل انسان بقوله انا موجود ليس بجسم
ولا جسماني ولم يقل أحد بأنهم في هـذه الدعوى منكرون
للبديهيات بل جمع عظيم من المسلمين اختاروا مذهبهم مثل
معمر بن عباد السلمى من المعتزلة ومثل محمد بن نعمان من الرافضة
ومثل أبى القاسم الراغب وابى حامد الغزالى من اصحابنا
واذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن ان يقال بان القول بان
الله تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز قول مدفوع في
بداية العقول ﴿الثاني﴾ انا اذا عرضنا على العقل وجود موجود
لا يكون حالا في العالم ولا مباينا عنه فى شئ من الجهات
الست وعرضنا على العقل أيضا ان الواحد نصف الاثنين
وان النفي والاثبات لا يجتمعان وجدنا العقل متوقفا في
المقدمة الاولى جازما فى المقدمة الثانية * وهذا التفاوت
معلوم بالضرورة — وذلك يدل على ان العقل غير قاطع فى
المقدمة الاولى لا بالنفي ولا بالاثبات غاية مافى الباب انا نجد من
أنفسنا ميلا الى القول بان كل ماسوى العالم لا بد وان يكون

حالا فيه أو مباينا عنه بالجهة والحيز الا انا نقول لما رأينا ان
العقل لم يجزم بهذه المقدمة مثل جزمه بان الواحد نصف
الاثنين علمنا انه غير قاطع بان ما سوى العالم لا بد وان
يكون حالا فيه أو مباينا عنه بالجهة بل هو مجوز لنقيضه * واذا
ثبت هذا فنقول ان ذلك الظن انما حصل بسبب ان الوهم
والخيال لا يتصرفان الا في المحسوسات فلا جرم كان من
شأنهما انهما يقضيان على كل شئ بالاحكام اللائقة بالمحسوسات
فهذا الميل انما جاء بسبب الوهم والخيال لا بسبب العقل البتة
﴿الثالث﴾ انا اذا قلنا الموجود اما ان يكون متحيزاً او حالا فى
المتحيز أو لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز وجدنا العقل قاطعا
لصحة هـذا التقسيم * ولو قلنا الموجود اما ان يكون متحيزاً
أو حالا فى المتحيز واقتصرنا على هذا القدر علمنا بالضرورة
ان هذا التقسيم غير تام ولا منحصر وانه لا يتم الا بضم القسم
الثالث وهو ان يقال واما ان لا يكون متحيزا ولا حالا في
المتحيز * واذا كان الامر كذلك علمنا بالضرورة ان احتمال هذا
القسم وهو وجود موجود لا يكون متحيزا ولا حالا فى

المتحيز قائم في المعقول من غير مدافعة ولا منازعة
وانه لا يمكن الجزم بنفيه ولا باثباته الا بدليل منفصل ﴿ الرابع ﴾
انا نعلم بالضرورة ان أشخاص الناس مشتركة في مفهوم
الانسانية ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها وما به المشاركة غير ما به
الممايزة وهذا يقتضي أن يقال الانسانية من حيث هي انسانية
مجرد عن الشكل المعين فالانسانية من حيث هي هي معقول
مجرد فقد أخرج البحث والتفتيش عن المحسوس ماهو معقول
مجرد واذا كان كذلك فكيف يستبعد في العقل أن يكون
خالق المحسوسات منزهاً عن لواحق الحس وعلائق الخيال
﴿ الخامس ﴾ ان كل ماهية فانا اذا اعتبرناها بحدها وحقيقتها فانا
قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز فكيف والانسان اذا
كان مستغرق الفكر في تفهم ان حد العلم ما هو وحد الطبيعة
ما هو فانه في تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار
فضلا عن ان يحكم بان تلك الحقيقة لا بد وأن تكون مختصة
بمحل أو بجهة * وهذا يقتضي أنه يمكننا أن نعقل الماهيات حال
ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار ﴿ السادس ﴾ وهو ان

الواحد منا حالما يكون مستغرق الفكر والروية في استخراج
مسئلة معضلة قد يقول في نفسه اني قد حكمت بكذا أو عقلت
فحال ما يقول في نفسه اني عقلت كذا وحكمت بكذا يكون
عارفا بنفسه اذ لو لم يكن عارفا بنفسه لامتنع منه أن يحكم على
ذاته بأنه حكم بكذا أو عرف كذا مع انه في تلك الحالة قد
يكون غافلا عن معنى الحيز والجهة وعن معنى الشكل والمقدار
فضلا عن أن يعلم كون ذاته في الحيز أو كون ذاته موصوفة
بالشكل والمقدار * فثبت ان العلم بالشيء قد يحصل عند عدم
العلم بحيزه وشكله ومقداره وذلك يفيد القطع بأن الشيء
المجرد عن الوضع والجهة يصح أن يكون معقولا ﴿ السابع ﴾ انا
نبصر الاشياء الا ان القوة الباصرة لا تبصر بنفسها وكذلك
القوة الخيالية تتخيل الاشياء الا ان هذه القوة لا يمكنها أن
تتخيل نفسها فوجود القوة الباصرة يدل على انه لا يجب أن
يكون كل شيء متخيلا وذلك يفتح باب الاحتمال المذكور *
﴿ الثامن ﴾ أن خصومنا لا بد لهم من الاعتراف بوجود شيء على
خلاف حكم الحس والخيال وذلك لان خصومنا في هذا

الباب اما الكرامية واما الحنابلة أما الكرّامية فانا اذا قلنا
لهم لو كان الله تعالى مشارا اليه بالحس لكان ذلك الشيء
اما أن يكون منقسما فيكون مركبا وانتم لا تقولون بذلك
واما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل
النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ وانتم لا
تقولون بذلك فعند هذا الكلام قالوا انه واحد منزه عن
التركيب والتأليف ومع هذا فانه ليس بصغير ولا حقير ومعلوم
ان هذا الذي التزموه مما لا يقبله الحس والخيال بل لا يقبله
العقل ايضا لان المشار اليه بحسب الحس ان حصل له امتداد
في الجهات والاحياز كان احد جانبيه مغايرا للجانب الثاني
وذلك يوجب الانقسام في بديهة العقل وان لم يحصل له
امتداد في شيء من الجهات لا في اليمين ولا في اليسار ولا
في الفوق ولا في التحت كان نقطة غير منقسمة وكان في غاية
الصغر والحقارة * فاذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل القسمة
مع كونه عظيما غير متناه في الامتداد كان هذا جمعا بين
النفي والاثبات ومدفوعا في بداية العقول * وأما الحنابلة الذين

التزموا الاجزاء والابعاض فهم ايضا معترفون بان ذاته تعالى
مخالف لذوات هذه المحسوسات فانه تعالى لا يساوي هذه
الذوات في قبول الاجتماع والافتراق والتغير والفناء والصحة
والمرض والحياة والموت اذ لو كانت ذاته تعالى مساوية لسائر
الذوات في هذه الصفات لزم اما افتقاره الى خالق آخر ولزم
التسلسل أو لزم القول بان الامكان والحدوث غير محوج الى
الخالق وذلك يلزم منه نفي الصانع فثبت انه لا بد لهم من
الاعتراف بأن خصوصية ذاته التي بها امتازت عن سائر
الذوات ما لا يصل الوهم والخيال الى كنهها وذلك اعتراف
بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال
واذا كان الامر كذلك فأي استبعاد في وجود موجود غير
حال في العالم ولا مباين بالجهة للعالم وان كان الوهم والخيال
لا يمكنهما ادراك هذا الموجود * وايضا فعمدة مذهب الحنابلة
انهم متى تمسكوا بآية أو بخبر يوهم ظاهره شيئا من الاعضاء
والجوارح صرحوا بأنا نثبت هذا المعنى لله تعالى على خلاف
ما هو ثابت للخلق فاثبتوا لله تعالى وجها بخلاف وجوه الخلق

ويدا بخلاف ايدى الخلق * ومعلوم ان اليد والوجه بالمعنى الذى
ذكروه مما لا يقبله الخيال والوهم * فاذا عقل اثبات ذلك على
خلاف الوهم والخيال فأيّ استبعاد في القول بانه تعالى موجود
وليس داخل العالم ولا خارج العالم وان كان الوهم والخيال
قاصرين عن ادراك هذا الموجود (التاسع) ان أهل التشبيه
قالوا العالم والبارى موجود ان وكل موجودين فاما أن يكون
أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه * قالوا والقول بوجوب
هذا الحصر معلوم بالضرورة * قالوا والقول بالحلول محال
فتعين كونه مباينا للعالم بالجهة فبهذا الطريق احتجوا بكونه
تعالى مختصا بالحيز والجهة * وأهل الدهر قالوا العالم والباري
موجود ان وكل موجودين فاما أن يكون وجودهما معا أو
احدهما قبل الآخر ومحال ان العالم والبارى معا والا لزم
أما قدم العالم أو حدوث البارى وهما محالان * فثبت ان البارى
قبل العالم * ثم قالوا والعلم الضرورى حاصل بأن هذه القبلية
لا تكون الا بالزمان والمدة * واذا ثبت هذا فتقدم البارى
ان كان بمدة متناهية لزم حدوث البارى وان كان بمدة لا أول

لها لزم كون المدة قديمة فانتجوا بهذا الطريق قدم المدة والزمان
فنقول حاصل هذا الكلام ان المشبهة زعمت ان مباينة الباري
تعالى عن العالم لا يعقل حصولها الا بالجهة وانتجوا منه كون
الاله في الجهة وزعمت الدهرية ان تقدم البارى على العالم
لا يعقل حصوله الا بالزمان وانتجوا منه قدم المدة * واذا ثبت
هذا فنقول حكم الخيال في حق الله تعالى اما أن يكون مقبولا
أو غير مقبول فان كان مقبولا فالمشبهة يلزم عليهم مذهب
الدهر وهو ان يكون الباري متقدما على العالم بمدة غير متناهية
ويلزمهم القول بكون الزمان أزليا * والمشبهة لا يقولون بذلك
والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة وهو مباينة البارى عن
العالم بالجهة والمكان فيلزمهم القول بكون البارى مكانيا . وهم
لا يقولون به * فصار هذا النقض واردا على الفريقين * وأما
ان قلنا حكم الوهم والخيال غير مقبول البتة في ذات الله تعالى
وفي صفاته فحينئذ نقول قول المشبهة ان كل موجودين فلا بد
وان يكون احدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه بالجهة قول
خياليّ باطل * وقول الدهرى بأن تقدم الباري على العالم لا بد

وان يكون بالمدة والزمان قول خيالي باطل * وذلك هو قول
أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال
عن ذات الله تعالى وصفاته وذلك هو المنهج القويم والصراط
المستقيم ﴿العاشر﴾ ان معرفة افعال الله تعالى وصفاته أقرب الى
العقول من معرفة ذات الله تعالى * ثم المشبهة وافقونا على ان
معرفة افعال الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس والخيال
أما تقرير هذا المعنى في افعال الله تعالى فذلك من وجوه
﴿احدها﴾ ان الذي شاهدناه هو تغير الصفات مثل انقلاب الماء
والتراب نباتا وانقلاب النبات جزء بدن الانسان * فأما
حدوث الذوات ابتداء من غير سبق مادة وطينة فهذا شيء
ما شاهدناه البتة ولا يقضي بجوازه وهمنا وخيالنا مع انا
سلمنا انه تعالى هو المحدث للذوات ابتداء من غير سبق
مادة وطينة ﴿وثانيها﴾ انا لا نعقل حدوث شيء وتكونه
الا في زمان مخصوص * ثم حكمنا بان الزمان حدث لا في
زمان البتة ﴿وثالثها﴾ انا لا نعقل فاعلا يفعل بعد ما لم يكن فاعلا
الا لتغير حالة وتبدل صفة * ثم انا اعترفنا بانه تعالى خالق العالم

من غير شيء من ذلك ﴿ورابعها﴾ انا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا الا
لجلب منفعة أو لدفع مضرة * ثم انا اعترفنا بانه تعالى خالق
العالم لغير شيء من هذا * وأما تقرير هذا المعنى في الصفات
فذلك من وجوه ﴿احدها﴾ انا لا نعقل ذاتا يكون عالما بمعلومات
لا نهاية لها على التفصيل دفعة وانا اذا جربنا أنفسنا وجدناها
متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها في تلك الحالة
استحضار معلوم آخر * ثم انا مع ذلك نعتقد انه تعالى عالم بما
لا نهاية له من المعلومات على التفصيل من غير ان يحصل فيه
اشتباه والتباس فكان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات امرا
على خلاف مقتضى الوهم والخيال ﴿وثانيها﴾ انا نرى ان كل من
فعل فعلا فلا بد له من آلة وأداة وان الافعال الشاقة تكون
سببا للكلالة والمشقة لذلك الفاعل * ثم انا نعتقد انه تعالى يدبر
من العرش الى ما تحت الثرى مع انه منزه عن المشقة واللغوب
والكلالة ﴿وثالثها﴾ انا نعتقد انه يسمع اصوات الخلق من العرش
الى ما تحت الثرى ويرى الصغير والكبير فوق اطباق
السموات العلى وتحت الارضين السفلى * ومعلوم ان الوهم

البشرى والخيال الانساني قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود
مع انا نعتقد انه تعالى كذلك * فثبت ان الوهم والخيال قاصران عن
معرفة افعال الله سبحانه وتعالى وصفاته ومع ذلك فانا نثبت
الافعال والصفات على مخالفة الوهم والخيال * وقد ثبت ان
معرفة كنه الذات أعلى واجل وأغمض من معرفة كنه
الصفات * فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات
والافعال فلأن نعزلهما في معرفة الذات أولى وأحرى * فهذه
الدلائل العشرة دالة على ان كونه سبحانه وتعالى منزها عن
الحيز والجهة ليس أمرا يدفعه صريح العقل وذلك هو تمام
المطلوب وبالله التوفيق * ونختم هذا الباب بما روي عن
ارسطاليس انه كتب في أول كتابه في الالهيات ﴿ من اراد
ان يشرع في المعارف الآلهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى ﴾
قال الشيخ رضي الله عنه وهذا الكلام موافق للوحي
والنبوة فانه ذكر مراتب تكون الجسد في قوله تعالى ولقد
خلقنا الانسان من سلالة من طين فلما آل الأمر الى تعلق
الروح بالبدن قال ثم أنشأناه خلقا آخر وذلك كالتنبيه على ان

كيفية تعلق الروح بالبدن ليس مثل انقلاب النطفة من حال
الى حال بل هذا نوع آخر مخالف لتلك الانواع المتقدمة فلهذا
السبب قال ثم أنشأناه خلقا آخر فكذلك الانسان اذا تأمل
في احوال الاجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك
له قانون فاذا أراد ان ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب
ان يستحدث لنفسه فطرة اخرى وعقلا آخر بخلاف العقل
الذي به اهتدى الى معرفة الجسمانيات * وهذا آخر الكلام
في هذه المقدمة وبالله التوفيق *

﴿ المقدمة الثانية ﴾ انه ليس كل موجود يجب ان
يكون له نظير وشبيه وانه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي
ذلك الشيء ويدل عليه وجوه ﴿ الحجة الأولى ﴾ ان بديهية العقل
لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث
يكون كل ما سواه مخالفا له في تلك الخصوصية * واذا لم يكن
هذا مدفوعا في بداية العقول علمنا انه لا يلزم من عدم نظير
الشيء عدم ذلك الشيء ﴿ الحجة الثانية ﴾ هي ان وجود الشيء
اما ان يتوقف على وجود ما شابهه او لا يتوقف والاول باطل

لان الشيئين لو كانا متشابهين وجب استواؤهما فى جميع
اللوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثانى توقف
وجود الثانى على وجود الاول بل توقف كل واحد منهما على
نفسه وذلك محال في بداية العقول * فثبت انه لا يتوقف وجود
الشئ على وجود نظير له فلا يلزم من نفى النظير نفيه ﴿ الحجة
الثالثة ﴾ هى أن تعين كل شئ من حيث انه هو ممتنع الحصول
في غيره والا لكان ذلك الشئ عين غيره * وذلك باطل في
بداية العقول فثبت ان تعين كل شئ من حيث انه هو ممتنع
الحصول في غيره * فعلمنا ان عدم النظير والمساوي لا يوجب
القول بعدم الشئ فظهر فساد قول من يقول انه لا يمكننا ان
نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه
الا اذا وجدنا له نظيراً فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس
الا الله تعالى وبينا انه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم
الشئ فثبت ان هذا الكلام ساقط بالكلية وبالله التوفيق *
﴿ المقدمة الثالثة ﴾ اعلم ان القائلين بأنه تعالى جسم
اختلفوا فمنهم من يقول انه على صورة الانسان ثم المنقول عن

مشبهة الامة انه على صورة الانسان الشاب * وعن مشبهة
اليهود أنه على صورة انسان شيخ وهم لا يجوزون الانتقال
والذهاب والمجيء على الله تعالى * واما المحققون من المشبهة
فالمنقول منهم انه تعالى على صورة نور من الانوار * وذكر
ابو معشر المنجم ان سبب اقدام الناس على اتخاذ عبادة الاوثان
ديناً لانفسهم هو ان القوم في الدهر الاقدم كانوا على مذهب
المشبهة وكانوا يعتقدون ان اله العالم نور عظيم * فلما اعتقدوا
ذلك اتخذوا وثناً هو اكبر الاوثان على صورة الاله واوثانا
اخرى على اصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة واشتغلوا
بعبادة هذه الاوثان على اعتقاد انهم يعبدون الاله والملائكة
فثبت ان دين عبادة الاصنام كالفرع عن مذهب المشبهة
﴿واعلم﴾ أن كثيرا من هؤلاء يمتنع من جواز الحركة والسكون
على الله تعالى * واما الكرامية فهم لا يقولون بالاعضاء والجوارح
بل يقولون انه مختص بما فوق العرش * ثم ان هذا المذهب يحتمل
وجوها ثلاثة فانه تعالى اما ان يقال انه ملاق للعرش * واما
ان يقال انه مباين عنه ببعد متناه * واما ان يقال انه مباين

يبعد غير متناه وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام
الثلاثه طائفة من الكرامية * واختلفوا أيضاً في أنه تعالى
مختص بتلك الجهات لذاته أو لمعنى قديم وبينهم اختلاف فى
ذلك فهذا تمام الكلام فى المقدمات وبالله التوفيق *

﴿الفصل الثاني﴾ في تقدير الدلائل السمعية على انه تعالى
منزه عن الجسمية والحيز والجهة ﴿الحجة الاولى﴾ قوله تعالى
﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً
أحد﴾ واعلم انه قد اشتهر فى التفسير ان النبي صلى الله عليه
وسلم سئل عن ماهية ربه وعن نعته وصفته فانتظر الجواب
من الله تعالى فانزل الله تعالى هذه السورة اذا عرفت ذلك
فنقول هذه الصورة يجب ان تكون من المحكمات لا من
المتشابهات لانه تعالى جعلها جواباً عن سؤال المتشابه بل
وانزلها عند الحاجة وذلك يقتضي كونها من المحكمات
لامن المتشابهات * واذا ثبت هذا وجب الجزم بان كل مذهب
يخالف هذه السورة يكون باطلا * فنقول ان قوله تعالى أحد
يدل على نفى الجسميه ونفى الحيز والجهة * اما دلالته على انه

تعالى ليس بجسم فذلك لان الجسم اقله أن يكون مركبا
من جوهرين وذلك ينافي الوحدة * وقوله أحد مبالغة في
الواحدية فكان قوله أحد منافياً للجسمية * واما دلالته على انه
ليس بجوهر فنقول اما الذين ينكرون الجوهر الفرد فانهم
يقولون ان كل متحيز فلا بد وان يتميز أحد جانبيه عن
الثاني وذلك لانه لابد من ان يتميز يمينه عن يساره وقدامه
عن خلفه وفوقه عن تحته وكل ما تميز فيه شئ عن شئ فهو
منقسم لان يمينه موصوف بانه يمين لا يسار * ويساره موصوف
بانه يسار لا يمين فلو كان يمينه عين يساره لاجتمع في الشئ
الواحد انه يمين وليس بيمين ويسار وليس بيسار فيلزم اجتماع
النفى والاثبات في الشئ الواحد وهو محال * قالوا فثبت ان كل
متحيز فهو منقسم وثبت ان كل منقسم فهو ليس بأحد فلما كان
الله تعالي موصوفاً بانه أحد وجب ان لا يكون متحيزاً اصلا
وذلك ينفى كونه جوهرا * واما الذين يثبتون الجوهر الفرد فانه
لا يمكنهم الاستدلال على نفى كونه تعالى جوهرا من هذا الاعتبار
ويمكنهم ان يحتجوا بهذه الآية على نفى كونه جوهرا من وجه

آخر * وبيانه هوان الأحدكما يراد به نفي التركيب والتألف في
الذات فقد يراد به ايضا نفي الضد والند ولوكان تعالى
جوهرا فردا لكان كل جوهرفرد مثلا له وذلك ينفي كونه
احدا * ثم اكدواهذا الوجه بقوله تعالى ولم يكن له كفوا أحد
ولو كان جوهرا لكان كل جوهر فرد كفوا له * فدلت هذه
السورة من الوجه الذي قررناه على انه تعالى ليس بجسم ولا
بجوهر * واذا ثبت انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وجب أن
لايكون في شيء من الاحياز والجهات لان كل ما كان مختصا
بحيز وجهة فان كان منقسما كان جسما وقد بينا ابطال ذلك
وان لم يكن منقسما كان جوهرا فردا وقد بينا انه باطل ولما بطل
القسمان ثبت انه يمتنع ان يكون في جهة اصلا فثبت ان قوله تعالى
أحد يدل دلالة قطعية على انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ولا
في حيز وجهة أصلا (واعلم) انه تعالي كما نص على أنه تعالى
واحد فقد نص على البرهان الذى لاجله يجب الحكم بانه أحد
وذلك انه قال هو الله احد وكونه الها يقتضي كونه غنيا عما
سواه وكل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل

واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكونه
الها يمنع من كونه مفتقرا الى غيره وذلك يوجب القطع بكونه
احدا وكونه احدا يوجب القطع بانه ليس بجسم ولا جوهر
ولا في حيز وجهة * فثبت ان قوله تعالي هو الله أحد برهان قاطع
على ثبوت هذه المطالب * واما قوله (الله الصمد) فالصمد هو
السيد المصمود اليه في الحوائج وذلك يدل على انه ليس بجسم
وعلى انه غير مختص بالحيز والجهة اما بيان دلالته على نفي الجسمية
من وجوه (الاول) ان كل جسم فهو مركب وكل مركب فهو
محتاج الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من اجزائه غيره
فكل مركب فهو محتاج الي غيره والمحتاج الى الغير لايكون
غنيا محتاجا الي غيره فلم يكن صمدا مطلقا (الثاني) لو كان مركبا
من الجوارح والاعضاء لاحتاج في الابصار الى العين وفي
الفعل الى اليد وفي المشي الى الرجل وذلك ينافي كونه صمدا
مطلقا (الثالث) انا نقيم الدلالة على ان الاجسام متماثلة والاشياء
المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم فلو احتاج بعض الاجسام
الى بعض لزم كون الكل محتاجا الى ذلك الجسم ولزم أيضا كونه

محتاجا الى نفسه وكل ذلك محال ولما كان ذلك محالا وجب
ان لايحتاج اليه شئ من الاجسام ولو كان كذلك لم يكن
صمدا على الاطلاق * واما بيان دلالته على أنه تعالى منزه عن الحيز
والجهة فهو أنه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان اما ان يكون
حصوله فى الحيز المعين واجبا او جائزا * فان كان واجبا فحينئذ
يكون ذاته تعالى مفتقرا في الوجود والتحقق الى ذلك الحيز
المعين * وأما ذلك الحيز المعين فانه يكون غنيا عن ذاته المخصوص
لانا لو فرضنا عدم حصول ذات الله تعالى في ذلك الحيز المعين لم
يبطل ذلك الحيز اصلا * وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجا
الى ذلك الحيز فلم يكن صمدا على الاطلاق أما ان كان
حصوله في الحيز المعين جائزا لا واجبا فحينئذ يفتقر الى مخصص
يخصصه بالحيز المعين وذلك يوجب كونه محتاجا وينافى كونه
صمدا * واما قوله تعالى ولم يكن له كفوا أحد فهذا أيضا يدل على
على انه ليس بجسم ولا جوهر لانا سنقيم الدلالة على أن
الجواهر متماثلة فلو كان تعالى جوهراً لكان مثلا لجميع الجواهر
فكان كل واحد من الجواهر كفوًا له ولو كان جسما لكان

مؤلفا من الجواهر لان الجسم يكون كذلك وحينئذ يعود
الالزام المذكور فثبت ان هذه السورة من أظهر الدلائل على
انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ولا حاصل فى مكان وحيز
﴿واعلم﴾ انه كما ان الكفار لما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم
عن صفة ربه فأجاب الله بهذه السورة الدالة على كونه تعالى
منزها عن أن يكون جسما أو جوهراً أو مختصا بالمكان
فكذلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى
فقال وما رب العالمين ثم ان موسى لم يذكر الجواب عن هذا
السؤال الا بكونه تعالى خالقا للناس ومدبراً لهم وخالق
السموات والارض ومدبراً لهما وهذا ايضا من أقوى الدلائل
على انه تعالى ليس بمتحيز ولا فى جهة لانا سنبين ان شاء الله
تعالى ان كون الشيء حجما ومتحيزاً عين الذات ونفسها
وحقيقتها لا انه صفة قائمة بالذات * واما كونه خالقا للاشياء
ومدبرا لها فهو صفة ولفظة ما سؤال عن الماهية وطلب للحقيقة
فلو كان تعالى متحيزاً لكان الجواب عن قول وما رب العالمين
بذكر كونه متحيزاً أولى من الجواب منه بذكر كونه خالقا

ولو كان كذلك كان جواب موسى عليه السلام خطأ ولكان
طعن فرعون بانه مجنون لا يفهم السؤال ولا يذكر في مقابلة
السؤال ما يصلح أن يكون جوابا متجها لازما ولما بطل ذلك
علمنا انه تعالى ما كان متحيزاً فلا جرم ما كان يمكن تعريف
حقيقته سبحانه وتعالى الا بأنه خالق مدبر فلا جرم كان جواب
موسى عليه السلام صحيحا وكان سؤال فرعون ساقطا فاسدا
فثبت انه كما ان جواب محمد صلى الله عليه وسلم عن سؤال
الكفار عن صفة الله تعالى يدل على تنزيه الله تعالى عن التحيز
فكذلك جواب موسى عليه السلام * اما الخليل صلى الله عليه
وسلم فقد حكى الله تعالى عنه في كتابه بانه استدل بحصول
التغير فى أحوال الكواكب على حدوثها * ثم قال عند تمام
الاستدلال ﴿ وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض
حنيفا مسلما ﴾

﴿ واعلم ﴾ ان هذه الواقعة تدل على تنزيه الله تعالى وتقديسه
عن التحيز والجهة أما دلالتها على تنزيه الله تعالي عن التحيز
فمن وجوه ﴿ احدها ﴾ انا سنبين ان شاء الله تعالى ان الاجسام

متماثلة فاذا ثبت ذلك فنقول ما صح على أحد المثلين وجب
أن يصح على المثل الآخر فلو كان تعالى جسما أو جوهراً
وجب أن يصح عليه كل ما صح على غيره وان يصح على غيره
كل ما صح عليه * وذلك يقتضي جواز التغير عليه ولما حكم
الخليل عليه السلام بان المتغير من حال الى حال لا يصلح
للالهية وثبت انه لو كان جسما لصح عليه التغير لزم القطع بانه
تعالى ليس بمتحيز أصلا ﴿ الثاني ﴾ انه عليه السلام قال عند
تمام الاستدلال ﴿ وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض ﴾
فلم يذكر من صفات الله تعالى الا كونه خالقا للعالم والله تعالى
مدحه على هذا الكلام وعظمه فقال ﴿ وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم
على قومه نرفع درجات من نشاء ﴾ ولو كان إله العالم جسما موصوفا
بمقدار مخصوص وشكل مخصوص لما كمل العلم به تعالى الا بعد
العلم بكونه جسما متحيزا ولو كان كذلك لما كان مستحقا للمدح
والتعظيم بمجرد معرفة كونه خالقا للعالم * فلما كان هذا القدر
من المعرفة كافيا فى كمال معرفة الله تعالى دل ذلك على انه تعالى
ليس بمتحيز ﴿ الثالث ﴾ انه تعالى لو كان جسما لكان كل

جسم مشاركا له فى تمام الماهية فالقول بكونه تعالى جسما
يقتضي اثبات الشريك لله تعالى وذلك ينافى قوله ﴿ وما انا من
المشركين ﴾ فثبت بما ذكرناه ان العظماء من الانبياء صلوات
الله عليهم كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى وتقديسه عن الجسمية
والجوهرية والجهة فبالله التوفيق *

﴿ الحجة الثانية ﴾ من القرآن قوله تعالى ﴿ ليس كمثله
شيء ﴾ ولو كان جسما لكان مثلا لسائر الاجسام في تمام الماهية
لانا سنبين ان شاء الله تعالى بالدلائل الباهرة ان الاجسام
كلها متماثلة وذلك كالمناقض لهذا النص * فان قيل لم لا يجوز
ان يقال انه تعالى وان كان جسما الا انه مخالف لغيره من
الاجسام كما ان الانسان والفرس وان اشتركا فى الجسمية
لكنهما مختلفان فى الاحوال والصفات ولا يجوز أن يقال
الفرس مثل الانسان فكذا هنا * والجواب من جهتين ﴿ الاولى ﴾
أنا سنقيم الدلالة على ان الاجسام كلها متماثلة فى تمام الماهية
فلو كان تعالى جسما لكان ذاته مثلا لسائر الاجسام وذلك
يخالف لهذا النص والانسان والفرس ذات كل واحد منهما

مماثلة لذات الآخر والاختلاف انما وقع فى الصفات والاعراض
والذاتان اذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما
بصفاته المخصوصة من الجائزات لا من الواجبات لان الاشياء
المتماثلة فى تمام الذات والماهية لا يجوز اختلافها فى اللوازم
فلو كان البارى تعالى جسما لوجب أن يكون اختصاصه
بصفاته المخصوصة من الجائزات ولو كان كذلك لزم افتقاره
الى المدبر والمخصص وذلك يبطل القول بكونه تعالى إله العالم
﴿ الثاني ﴾ ان بتقدير أن يكون هو تعالى مشاركا لسائر
الاجسام فى الجسمية ومخالفا لها فى الماهية المخصوصة يجب
وقوع الكثرة في ذات الله تعالى لان الجسمية مشترك فيها
بين الله وبين غيره وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله
تعالى وبين غيره وما به المشاركة غير مابه الممايزة وذلك يقتضى
وقوع التركيب فى ذاته المخصوصة وكل مركب ممكن لا
واجب على ما بيناه * فثبت ان هذا السؤال ساقط والله أعلم *

﴿ الحجة الثالثة ﴾ قوله تعالى ﴿ والله الغني وانتم الفقراء ﴾
دل هذه الآية على كونه تعالى غنيا ولو كان جسما لما كان غنيا

لان كل جسم مركب وكل مركب محتاج الى كل واحد من
أجزائه وايضا لو وجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجا الى
الجهة وذلك يقدح فى كونه غنيا على الاطلاق *

﴿ الحجة الرابعة ﴾ قوله تعالى ﴿ لا إله الا هو الحي
القيوم ﴾ والقيوم من يكون قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه
قائما بنفسه عبارة عن كونه غنيا عن كل ما سواه وكونه مقوما
لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه اليه فلو كان جسما لكان
هو مفتقرا الى غيره وهو جزؤه ولكان غيره غنيا عنه وهو
جزؤه فحينئذ لا يكون قيوما * وايضا لو وجب حصوله في
شيء من الاحياز لكان مفتقرا محتاجا الى ذلك الحيز فلم
يكن قيوما على الاطلاق * فان قيل ألستم تقولون انه يجب
أن يكون موصوفا بالعلم ولم يقدح ذلك عندكم فى قوله قيوما
فلم لا يجوز أيضا أن يقال انه يجب أن يحصل فى حيز معين
ولم يقدح ذلك فى كونه قيوما * قيل عندنا ان ذاته كالموجب
لتلك الصفة وذلك لا يقدح فى وصف الذات بكونه قيوما *
أما ههنا فلا يمكن أن يقال ان ذاته توجب ذلك الحيز المعين

لان بتقدير أن لا يكون حاصلا فى ذلك الحيز لم يلزم بطلان
ذلك ولا عدمه فكان الحيز غنيا عنه وكان هو مفتقرا الى
ذلك الحيز فظهر الفرق والله اعلم *

﴿ الحجة الخامسة ﴾ قوله تعالى ﴿ هل تعلم له سميا ﴾ قال
ابن عباس رضى الله عنه هل تعلم له مثلا ولو كان متحيزا
لكان كل واحد من الجواهر مثلا *

﴿ الحجة السادسة ﴾ قوله تعالى ﴿ هو الله الخالق
البارئ المصور ﴾ وجه الاستدلال به انا بينا فى سائر كتبنا
أن الخالق فى اللغة هو المقدر ولو كان تعالى جسما لكان
متناهيا ولو كان متناهيا لكان مخصوصا بمقدار معين ولما
وصف نفسه بكونه خالقا وجب أن يكون تعالى هو المقدر
لجميع المقدرات بمقاديرها المخصوصة فاذا كان هو مقدرا في
ذاته بمقدار مخصوص لزم كونه مقدرا لنفسه وذلك محال
وأيضا لو كان جسما لكان متناهيا وكل متناه فانه محيط به
حد أو حدود مختلفة * وكل ما كان كذلك فهو مشكل وكل
مشكل فله صورة فلو كان جسما لكان له صورة * ثم انه

تعالى وصف نفسه بكونه مصورا فيلزم كونه مصورا لنفسه وذلك محال فيلزم أن يكون منزها عن الصورة والجسمية حتى لا يلزم هذا المحال *

﴿ الحجة السابعة ﴾ قوله تعالى ﴿ هو الاول والآخر والظاهر والباطن ﴾ وصف نفسه بكونه ظاهرا وباطنا ولو كان جسما لكان ظاهره غير باطنه فلم يكن الشيء الواحد موصوفا بانه ظاهر وبانه باطن لانه على تقدير كونه جسما يكون الظاهر منه سطحه والباطن منه عمقه فلم يكن الشيء الواحد ظاهرا وباطنا * وأيضا المفسرون قالوا انه ظاهر بحسب الدلائل باطن بحسب انه لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال ولو كان جسما لما أمكن وصفه بانه لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال *

﴿ الحجة الثامنة ﴾ قوله تعالى ﴿ ولا يحيطون به علما ﴾ وقوله تعالى (لا تدركه الابصار) وذلك يدل على كونه تعالى منزها عن المقدار والشكل والصورة والا لكان الادراك والعلم محيطين به وذلك على خلاف هذين النصين * فان قيل

لم لا يجوز أن يقال انه وان كان جسما لكنه جسم كبير فلهذا المعنى لا يحيط به الادراك والعلم * قلنا لو كان الامر كذلك لصح أن يقال بان علوم الخلق وأبصارهم لا تحيط بالسموات ولا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز فان هذه الاشياء أجسام كبيرة والابصار لا تحيط باطرافها والعلوم لا تصل الى تمام أجزائها * ولو كان الامر كذلك لما كان في تخصيص ذات الله تعالى بهذا الوصف فائدة *

﴿ الحجة التاسعة ﴾ قوله تعالى ﴿ واذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع اذا دعاني فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون ﴾ وسئل النبي صلى الله عليه وآله أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه فانزل الله تعالى هذه الآية ولو كان تعالى في السماء أو في العرش لما صح القول بانه تعالى قريب من عباده *

﴿ الحجة العاشرة ﴾ لو كان تعالى فى جهة فوق لكان سماء ولو كان سماء لكان مخلوقا لنفسه وذلك محال فكونه فى جهة فوق محال * وانما قلنا انه تعالى لو كان فى جهة فوق

لكان سماء لوجهين ﴿ الاول ﴾ ان السماء مشتق من السمو
وكل شيء سماك فهو سماء * فهذا هو الاشتقاق الاصلي اللغوي *
وعرف القرآن أيضاً متقرر عليه بدليل انهم ذكروا في تفسير
قوله تعالى ﴿ وننزل من السماء من جبال فيها من برد ﴾ انه
السحاب قالوا وتسمية السحاب بالسماء جائز لانه حصل فيه
معنى السمو * وذكروا أيضاً في تفسير قوله تعالى ﴿ وانزلنا من
السماء ماء طهوراً ﴾ انه من السحاب فثبت ان الاشتقاق
اللغوي والعرف القرآني متطابقان على تسمية كل ما كان
موصوفا بالسمو والعلو سماء ﴿ الثاني ﴾ انه تعالى لو كان فوق
العرش لكان من جلس في العرش ونظر الى فوق لم ير الا
نهاية ذات الله تعالى فكانت نسبة نهاية السطح الاخير من
ذات الله تعالى الى سكان العرش كنسبة السطح الاخير من
السموات الى سكان الارض وذلك يقتضي القطع بانه لو كان
فوق العرش لكان ذاته كالسماء لسكان العرش فثبت انه تعالى
لو كان مختصاً بجهة فوق لكان ذاته سماء * وانما قلنا انه لو كان
ذاته سماء لكان ذاته مخلوقا لقوله تعالى ﴿ تنزيلا ممن خلق

الارض والسموات العلى ﴾ ولفظة السموات لفظة جمع مقرونة
بالالف واللام * وهذا يقتضي كون كل السموات مخلوقة لله تعالى
فلو كان هو تعالى سماء لزم كونه خالقا لنفسه * وكذلك أيضاً قوله
تعالى ﴿ ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة أيام ﴾
يدل على ما ذكرناه فثبت انه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان
سماء ولو كان سماء لكان مخلوقا لنفسه وهذا محال * فوجب أن
لا يكون مختصاً بجهة فوق * فان قيل لفظ السماء مختص في العرف
بهذه الاجرام المستديرة وأيضاً فهب ان هذا اللفظ في أصل
الوضع يتناول ذات الله تعالى الا ان تخصيص العموم جائز * قلنا
اما الجواب عن الاول فهو ان هذا الفرق ممنوع وكيف لا
نقول ذلك وقد دللنا على ان بتقدير أن يكون الله تعالى مختصاً
بجهة فوق فان نسبة ذاته تعالى الى سكان العرش كنسبة
السماء الى سكان الارض فوجب القطع بانه لو كان مختصا بجهة
فوق لكان سماء * وأما الجواب عن الثاني فهو ان تخصيص العموم
انما يصار اليه عند الضرورة * فلو قام دليل قاطع عقلي على كونه
تعالى مختصا بجهة فوق لزمنا المصير الى هذا التخصيص أما

ما لم يقم شيء من الدلائل على ذلك بل قامت القواطع العقلية
والنقلية على امتناع كونه تعالى في الجهة فلم يكن بنا الى التزام
هذا التخصيص ضرورة فسقط هذا الكلام *

﴿ الحجة الحادية عشر ﴾ قوله تعالى ﴿ قل لمن ما في
السموات والارض قل لله ﴾ وهذا مشعر بان المكان وكل ما فيه
ملك لله تعالى * وقوله وله ما سكن في الليل والنهار وذلك يدل
على ان الزمان وكل ما فيه ملك لله تعالى ومجموع الآيتين
يدلان على ان المكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلها
ملك لله تعالى وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان * وهذا
الوجه ذكره أبو مسلم الاصفهاني رحمه الله في تفسيره ﴿ واعلم ﴾ ان
في تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سراً شريفا[1] وحكمة عالية

﴿ الحجة الثانية عشر ﴾ قوله تعالى ﴿ ويحمل عرش ربك
فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ ولو كان الخالق في العرش لكان حامل
العرش حاملا لمن في العرش فيلزم احتياج الخالق الى المخلوق

---

(١) لعل ذلك السر ان الزمان هو مقدار حركة الفلك وحركة
الفلك انما تكون بعد وجوده انتهى مصححه

ويقرب منه قوله تعالى ﴿ الذين يحملون العرش ﴾

﴿ الحجة الثالثة عشر ﴾ لو كان تعالى مستقرا على العرش
لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق
السموات لان تقدير القول بانه مستقر على العرش فيكون
العرش مكانا له والسموات مكان عبيده * والاقرب الى العقول
أن يكون تهيئة مكان نفسه مقدما على تهيئة مكان العبيد لكن
من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش لقوله
تعالى ﴿ ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة ايام
ثم استوى على العرش ﴾ وكلمة ثم للتراخي *

﴿ الحجة الرابعة عشر ﴾ قوله تعالى ﴿ كل شيء هالك
الا وجهه ﴾ ظاهر الاية يقتضي فناء العرش وفناء جميع
الاحياز والجهات وحينئذ يبقى الحق سبحانه وتعالى منزها
عن الحيز والجهة * واذا ثبت ذلك امتنع ان يكون الآن في
جهة والالزم وقوع التغير في الذات * فان قيل الحيز والجهة
ليس شيئا موجودا حتى يصير هالكا فانيا * قلنا الاحياز
والجهات امور مختلفة بحقايقها متباينة بماهياتها بدليل انكم

قلتم انه يجب حصول ذات الله تعالى فى جهة فوق ويمتنع
حصول ذاته في سائر الجهات فلولا ان جهة فوق مخالفة
بالماهية لسائر الجهات لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر
الجهات في هذه الخاصة وهذا الحكم * وأيضا فلانا نقول هذا
الجسم حصل فى هذا الحيز بعد ان كان حاصلا فى حيز آخر
فهذه الاحياز معدودة متباينة متعاقبة والعدم المحض لايكون
كذلك * فثبت ان هذه الاحياز امور متخالفة بالحقائق متباينة
بالعدد وكل ماكان كذلك امتنع أن يكون عدما محضا فكان
أمرا موجودا واذا ثبت هذا دخل تحت قوله تعالى { كل شيء
هالك الا وجهه } واذا هلك الحيز والجهة بقي ذات الله تعالى
منزها عن الحيز وبقية الكلام قد تقدمت *

{ الحجة الخامسة عشر } قوله تعالى { هو الاول والآخر }
فهذا يقتضي أن يكون ذاته متقدما فى الوجود على كل ماسواه
وان يكون متأخرا في الوجود عن كل ماسواه * وذلك يقتضي
انه كان موجودا قبل الحيز والجهة ويكون موجودا بعد فناء
الحيز والجهة * واذا ثبت هذا فالتقريب ماذكرناه فى الحجة

الثالثة عشر والرابعة عشر *

{ الحجة السادسة عشر } قوله تعالى { واسجد واقترب }
ولو كان فى جهة الفوق لكانت السجدة تفيد البعد من الله
تعالى لا القرب منه وذلك خلاف الاصل *

{ الحجة السابعة عشر } قوله تعالى { فلا تجعلوا لله اندادا }
والند المثل ولو كان تعالى جسما لكان مثلا لكل واحد من
الاجسام لما سنبين ان شاء الله تعالى ان الاجسام كلها متماثلة
فحينئذ يكون الند موجودا على هذا التقدير وذلك على مضادة
هذا النص *

{ الحجة الثامنة عشر } الحديث المشهوو وهو ما
روى ان عمران بن الحصين قال يارسول الله اخبرنا عن
أول هذا الامر * فقال كان الله ولم يكن معه شيء * وقد
دلنا مرارا كثيرة على أنه تعالى لوكان مختصا بالحيز والجهة
لكان ذلك الحيز شيئا موجودا معه وذلك على نقيض
هذا النص *

{ الحجه التاسعة عشر } روى أن النبي صلى الله عليه

وسلم قيل له أين كان ربنا قال كان فى عماء ليس تحته ماء[1] ولا
فوقه هواء فقيل العماء بالمد الغيم الرقيق * وأما العمى بالقصر
فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر * فقال بعض العلماء يجب ان
يكون الرواية الصحيحة هى الرواية بالقصر وحينئذ يدل على
نفى الجهة لان الجهة اذا لم تكن موجودة لم تكن مرئية فامكن
جعل العمى عبارة عن عدم الجهة * ويتأكد هذا بقوله عليه السلام
ليس تحته ماء ولا فوقه هواء ﴿ واعلم ﴾ أن هذه الوجوه التى
ذكرناها بعضها قوى وبعضها ضعيف وكيفما كان الامر فقد
ثبت ان فى القرآن والاخبار دلائل كثيرة تدل على تنزيه الله
تعالى عن الحيز والجهة وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث ﴾ فى اقامة الدلائل العقلية على انه تعالى ليس
بمتحيز البتة ﴿ اعلم ﴾ انا اذا دللنا على انه تعالى ليس بمتحيز فقد

(١) هذا مخالف للرواية المشهورة القائلة ليس تحته هواء ولا فوقه هواء
ثم انظر كيف يمكن جعل العمى بالقصر عبارة عن عدم الجهة مع ان
المشهور على ألسنة العرفاء الذين هم أدرى بحقائق التأويل رواية المد
ويقولون ان المراد بالعماء حقيقة لطيفة ربانية ورقيقة نورانية انتهى

دللنا على انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر فرد لان المتحيز ان
كان منقسما فهو الجسم وان لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد *
فنقول الذى يدل على انه تعالى ليس بمتحيز وجوه *

﴿ البرهان الاول ﴾ انه تعالى لو كان متحيزا لكان مماثلا لسائر
المتحيزات فى تمام الماهية وهذا ممتنع فكونه متحيزا ممتنع
وانما قلنا انه تعالى لو كان متحيزا لكان مماثلا لسائر المتحيزات
فى تمام الماهية لانه لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات
فى كونه متحيزا * ثم بعد هذا لا يخلو اما أن يقال انه مخالف غيره
من الاجسام فى ماهيته المخصوصة واما أن لا يخالفه فى
الحقيقة والقسم الاول باطل فتعين الثانى وحينئذ يحصل منه
انه تعالى لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات فيفتقر
ههنا الى بيان انه يمتنع أن يكون مساويا لسائر المتحيزات فى
عموم المتحيزية ومخالفا لها فى ماهيته المخصوصة * فنقول الدليل
على أن ذلك ممتنع هو أن بتقدير أن يكون مساويا لسائرها
فى المتحيزية ومخالفا لها فى الخصوصية كان ما به الاشتراك
مغايرا لا محالة لما به الامتياز فحينئذ يكون عموم المتحيزية مغايرا

خصوص ذاته المخصوصة * وحينئذ نقول اما أن يكون الذات
هى المتحيزية ويكون تلك الخصوصية صفة لتلك الذات * وإما
ان يقال المتحيزية صفة وتلك الخصوصية هي الذات * اما القسم
الاول فانه يقتضي حصول المقصود لانه اذا كان مجرد المتحيزية هو
الذات وثبت ان مجرد المتحيزية أمر مشترك فيه بينه وبين
سائر المتحيزات فحينئذ يحصل منه أن بتقدير أن يكون تعالى
متحيزا كانت ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات وليس
المطلوب الا ذلك * وأما القسم الثاني وهو أن يقال الذات هى
تلك الخصوصية والصفة هى المتحيزية فنقول هذا محال وذلك
لان تلك الخصوصية من حيث انها هى هى مع قطع النظر عن
المتحيزية اما أن يكون لها اختصاص بالحيز واما أن لا يكون
كذلك والاول محال لان كل ما كان حاصلا فى حيز وجهة على
سبيل الاستقلال كان متحيزا * فلو كانت تلك الخصوصية التى
فرضناها خالية عن التحيز حاصلة فى الحيز لكان الخالى عن
التحيز متحيزا وذلك محال * وأما القسم الثاني وهو أن يقال ان
تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الاحياز والجهات فنقول

انه يمتنع أن تكون المتحيزية صفة قائمة بها لان تلك الخصوصية
غير مختصة بشيء من الاحياز والجهات والمتحيزية أمر لا
يعقل الا أن يكون حاصلا فى الجهات والشيء الذى يجب أن
يكون حاصلا فى الجهات يمتنع أن يكون حاصلا فى الشيء
الذى يمتنع حصوله فى الجهة * واذا لم تكن المتحيزية صفة للشيء
كان نفس الذات وحينئذ يلزم أن يكون الاشياء المتساوية فى
المتحيزية متساوية في تمام الذات * فثبت بما ذكرنا ان المتحيزات
يجب أن تكون كلها متساوية فى تمام الماهية وهذا برهان
قاطع فى تقرير هذه المقدمة * وانما قلنا أنه يمتنع أن يكون ذات
الله تعالى مساوية لذوات الاجسام فى تمام الماهية لوجوه { الاول }
ان من حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم فيلزم من قدم
ذات الله تعالى قدم سائر الاجسام أو من حدوث سائر الاجسام
حدوث ذات الله تعالى وذلك محال { الثاني } ان المثلين يجب
استواؤهما في جميع اللوازم فكما صح على سائر الاجسام خلوها
عن صفة العلم والقدرة والحياة وجب أن يصح على ذاته الخلو عن
هذه الصفات فحينئذ يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته من

الجائزات واذا كان الامر كذلك امتنع كون تلك الذات موصوفا
بالحياة والعلم والقدرة الا بايجاد موجد وتخصيص مخصص
وذلك يقتضي احتياجه الى الاله فحينئذ كل ما كان جسما كان
محتاجا الى الاله وهذا يقتضى ان الاله يمتنع أن يكون جسما
﴿الثالث﴾ انه لما كان ذاته تعالى مساوية لذوات سائر المتحيزات
فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة
أخرى وجب أن يكون ذاته أيضا كذلك فعلى هذا التقدير
يلزم أن يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون وكل ما كان
كذلك وجب القول بكونه محدثا لما ثبت في تقرير هذه الدلائل
فى مسئلة حدوث الاجسام ولما كان محدثا وحدوثه محال
فكونه جسما محال ﴿الرابع﴾ انه لو كان جسما لكان مؤتلف
الاجزاء وتلك الاجزاء تكون متماثلة بأعيانها وهى أيضا مماثلة
لاجزاء سائر الاجسام * وعلى هذا التقدير كما صح الاجتماع
والافتراق على سائر الاجسام وجب أن يصح على تلك الاجزاء
وعلى هذا التقدير لا بد له من مركب ومؤلف وذلك على إله
العالم محال ﴿البرهان الثاني﴾ في بيان انه يمتنع أن يكون متحيزا

هو انه لو كان متحيزا لكان متناهيا وكل متناه ممكن وكل
ممكن محدث فلو كان متحيزا لكان محدثا وهذا محال فذاك
محال ﴿أما المقدمة الاولى﴾ وهي بيان انه تعالى لو كان متحيزا
لكان متناهيا فالدليل عليه ان كل مقدار فانه يقبل الزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه وهذا يدل على ان كل
متحيز فهو متناه وشرح هذا الدليل قد قررناه فى سائر كتبنا
﴿وأما المقدمة الثانية﴾ وهى بيان ان كل متناه فهو ممكن
فذلك لان كل ما كان متناهيا فان فرض كونه أزيد قدرا أو
أنقص قدرا أمر ممكن والعلم بثبوت هذا الامكان ضرورى
فثبت ان كل متناه فهو في ذاته ممكن ﴿وأما المقدمة
الثالثة﴾ وهي بيان ان كل ممكن محدث فهو انه لما كان الزائد
والناقص والمساوي متساوية فى الامكان امتنع رجحان بعضها
على بعض الا لمرجح والافتقار الى المرجح إما ان يكون
حال وجوده أو حال عدمه فان كان حال وجوده فانه يكون
اما حال بقائه أوحال حدوثه ويمتنع ان يفتقر الى المؤثر حال بقائه
لان المؤثر تأثيره بالتكوين * فلو افتقر حال بقائه الى المؤثر

لزم تكوين الكاين وتحصيل الحاصل وذلك محال فلم يبق
الا أن يحصل الافتقار اما حال حدوثه أو حال عدمه وعلى
التقديرين فانه يلزم ان يكون كل ممكن محدثا * فثبت ان كل
جسم متناه وكل متناه ممكن وكل ممكن محدث * فثبت ان كل
جسم محدث والاله يمتنع ان يكون محدثا وبالله التوفيق *

﴿ البرهان الثالث ﴾ لو كان اله العالم متحيزا لكان محتاجا الى
الغير وهذا محال فكونه متحيزا محال * بيان الملازمه انه لو كان
متحيزا لكان مساويا لغيره من المتحيزات في مفهوم كونه
متحيزا ولكان مخالفا لها في تعينه وتشخصه * ثم نقول ان بعد
حصول الامتياز بالتعين اما ان يحصل الامتياز في الحقيقة
وعلى هذا التقدير يكون المتحيز جنسا تحته أنواع ﴿ أحدها ﴾
واجب الوجود * وإما ان لا يحصل الامتياز في الحقيقة
وعلى هذا التقدير يكون المتحيز نوعا تحته أشخاص
أحدها واجب الوجود * فنقول الاول باطل لان على هذا
التقدير يكون ذاته مركبا من الجنس والفصل وكل
مركب فهو مفتقر الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب

فهو مفتقر الى غيره * فلو كان واجب الوجود متحيزا لكان
مفتقرا الي غيره * والثاني أيضا باطل لان على هذا التقدير
يكون تعينه زايدا على ماهية النوعية وذلك التعين لابد
له من مقتضي وليس هو تلك الماهيته والا لكان نوعه منحصرا في
شخصه * وقد فرضنا انه ليس كذلك فلابد وان يكون
المقتضي لذلك التعين شيئا غير تلك الماهية وغير لوازم تلك
الماهية فيكون محتاجا الى غيره فثبت انه لو كان متحيزا لكان
محتاجا الى غيره وذلك محال لانه واجب الوجود لذاته وواجب
الوجود لذاته لايكون واجب الوجود لغيره * فثبت أن كونه
متحيزا محال *

﴿ البرهان الرابع ﴾ لو كان اله العالم متحيزا لكان مركبا
وهذا محال فكونه متحيزا محال * بيان الملازمة من وجهين
﴿ أحدهما ﴾ وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد ان كل متحيز
فلا بد وان يتميز أحد جانبيه عن الثاني وكل ما كان
كذلك فهو منقسم * فثبت أن كل متحيز فهو منقسم مركب
﴿ الثاني ﴾ ان كل متحيز فاما أن يكون قابلا للقسمة أو لا يكون

فان كان قابلا للقسمة كان مركبا مؤلفاوان كان غير قابل
للقسمة فهو الجوهر الفرد وهو في غاية الصغر والحقارة
وليس في العقلاء أحد يقول هذا القول *فثبت انه تعالى
لوكان متحيزا لكان مؤلفا منقسما وذلك محال لان كل ما كان
كذلك فهو مفتقر في حقيقته الى كل واحد من أجزائه
وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر فى
الحقيقة الى غيره وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فكل
مركب ممكن لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا
لذاته وذلك محال فيمتنع أن يكون متحيزا*

﴿البرهان الخامس﴾ انه لوكان متحيزا لكان مركبا من
الاجزاء اذ ليس في العقلاء من يقول انه في حجم الجوهر
الفرد ولو كان مركبا من الاجزاء فاما أن يكون الموصوف
بالعلم والقدرة والحياة جزءا واحدا من ذلك المجموع أو يكون
الموصوف بهذه الصفات مجموع تلك الاجزاء فان كان الاول
كان اله العالم هو ذلك الجزء الواحد فيكون اله العالم فى غاية
الصغر والحقارة *وقد بينا انه ليس فى العقلاء من يقول بذلك

وان كان الثانى فاما أن يقال ألقائم بمجموع تلك الاجزاء
علم واحد وقدرة واحدة أو يقال القائم بكل واحد من تلك
الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة والاول محال لانه يقتضي
قيام الصفة الواحدة بالمحالّ الكثيرة وذلك محال وان كان
الثاني لزم أن يكون كل واحد منها الها قديما وذلك يقتضى
تكثر الآلهة وهو محال* فان قيل هذا يشكل بالانسان فان ما
ذكرتم قائم فيه بعينه فيلزم أن لايكون جسما وهذه مكابرة فانا
نعلم بالضرورة أن الانسان ليس الا هذه البنية* ثم نقول لم لا
يجوز أن يقال قام علم واحد بمجموع تلك الاجزاء الا أنه
انقسم ذلك المجموع وقام بكل واحد من تلك الاجزاء جزء
من ذلك العلم وأيضا لم لا يجوز أن يقال قام كل واحد من تلك
الاجزاء علم بمعلوم واحد وقدرة على مقدور واحد وبهذا
الطريق كان مجموع الاجزاء عالما بجملة المعلومات قادرا على
جملة المقدورات * والجواب عن السؤال الاول أن نقول اما
الفلاسفة فقد طردوا قولهم وزعموا ان الانسان ليس عبارة
عن هذه البنية فان الانسان عبارة عن الشئ الذى يشير اليه

كل انسان بقوله أنا وذلك الشيء موجود ليس بجسم ولا جسماني
قالوا وأما قول من يقول بان هذا باطل بالضرورة لان كل أحد
يعلم ان الانسان ليس الا هذه البنية المخصوصة فقد أجابوا عنه
بان الانسان مغاير لهذه البنية المشاهدة ويدل عليه وجوه
﴿ الاول ﴾ انا قد نعقل أنفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة أعضائنا
الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لغير المعلوم ﴿ الثاني ﴾ اني أعلم
بالضرورة اني أنا الانسان الذي كنت موجودا قبل هذه المدة
بخمسين سنة وجملة اجزاء هذه البنية متبدلة بسبب السمن
والهزال والصحة والمرض والباقي مغاير لما ليس بباق ﴿ الثالث ﴾
ان المشاهد ليس الا السطح الموصوف باللون المخصوص
وباتفاق العقلاء ليس الانسان عبارة عن هذا القدر * فثبت ان
الانسان ليس بمشاهد البتة * وأما سائر الطوائف والفرق فقد
ذكروا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين ﴿ احدهما ﴾
قال الاشعري كل واحد من أجزاء الانسان موصوف بعلم
على حدة وقدرة على حدة وهذا يقتضي أن يكون هذا البدن
مركبا من اشياء كثيرة وكل واحد منها عالم قادر حي وهذا

مما لا نزاع فيه * واما التزام ذلك في حق الله سبحانه وتعالى
فانه يقتضي تعدد الآلهة وذلك محال فظهر الفرق *
﴿ الثاني ﴾ قال ابن الراوندي الانسان جزء واحد لا يتجزى
في القلب وهذا يقتضي ان يكون الانسان في غاية الحقارة
وذلك غير ممتنع اما لو قلنا بمثله في حق الله تعالى يلزم كونه في
غاية الحقارة وذلك لم يقل به عاقل * وأما السؤال الثاني وهو
قوله لم لا يجوز أن يقال العلم ينقسم فقام بكل واحد من تلك
الاجزاء جزء واحد من ذلك * فنقول هذا محال لان كل واحد
من أجزاء العلم اما أن يكون علما واما ان لا يكون علما فان
كان الاول كان القائم بكل واحد من تلك الاجزاء علما على
حدة وذلك غير هذا السؤال * وان كان الثاني لم يكن شيء من
تلك الاجزاء موصوفا بالعلم والمجموع ليس الا تلك الامور
فوجب ان لا يكون المجموع موصوفا بالعلم والقدرة * واما
السؤال الثالث وهو قولهم كل واحد من تلك الاجزاء يكون
موصوفا بعلم متعلق بمعلوم معين وبقدرة متعلقة بمقدور معين
فنقول هذا أيضا محال لانه يقتضي كون كل واحد من تلك

الاجزاء عالما بمعلومات معينة قادرا على مقدورات معينة فيرجع
حاصل الكلام الى اثبات آلهة كثيرة كل واحد منها مخصوص
بمعرفة بعض المعلومات وبالقدرة على بعض المقدورات وذلك
يناقض القول بان اله العالم موجود واحد والله أعلم *

﴿ البرهان السادس ﴾ انه تعالى لو كان جسما لكانت
الحركة اما ان تكون جائزة عليه او لا تكون جائزة والقسم
الاول باطل لانه لما لم يمتنع ان يكون الجسم الذى تكون
الحركة عليه جائزة الها فلم لا يجوز ان يكون اله العالم هو
الشمس أو القمر أو الفلك وذلك لان هذه الاجسام ليس فيها
عيب يمنع من الهيتها الا امور ثلاثة وهى كونها مركبة من
الاجزاء وكونها محدودة متناهية وكونها موصوفة بالحركة
والسكون فاذا لم تكن هذه الاشياء مانعة من الالهية فكيف
يمكن الطعن فى الهيتها وذلك عين الكفر والالحاد وانكار الصانع
تعالى ﴿ والقسم الثانى ﴾ هو أن يقال انه تعالى جسم ولكن
الانتقال والحركة عليه محال * فنقول هذا باطل من وجوه
﴿ الاول ﴾ ان هذا يكون كالزمن المقعد الذى لا يقدر على

الحركة وهذا صفة نقص وهو على الله تعالى محال ﴿ الثانى ﴾
انه تعالى لما كان جسما كان مثلا لسائر الاجسام فكانت
الحركة جائزة عليه ﴿ الثالث ﴾ ان القائلين بكونه جسما مؤلفا
من الاجزاء والابعاض لا يمنعون من جواز الحركة عليه فانهم
يصفونه بالذهاب والمجيء فتارة يقولون انه جالس على العرش
وقدماه على الكرسى وهذا هو السكون وتارة يقولون انه
ينزل الى السماء الدنيا وهذا هو الحركة فهذا مجموع الدلائل على
انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وبالجملة فليس بمتحيز * اما شبه
الخصم فمن وجوه ﴿ الشبهة الاولى ﴾ ان العالم موجود والبارى
تعالى موجود وكل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا
فى الآخر او مباينا عنه بالجهة وكون البارى تعالى ساريا فى العالم
محال فلا بد وان يكون مباينا عنه بالجهة وكل ما كان كذلك
فهو متحيز * ثم انه اما أن يكون غير منقسم فيكون فى الصغر
والحقارة كالجوهر الفرد وهو محال * واما أن يكون شيئا كثيرا
مركبا من الاجزاء والابعاض وهو المقصود ﴿ الشبهة
الثانية ﴾ انا لم نشاهد حيا عالما قادرا الا وهو جسم واثبات

شيء على خلاف المشاهدة لايقبله العقل ولا يقربه القلب
فوجب القول بكونه تعالى جسما ﴿ الشبهة الثالثة ﴾ ان اله
العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسمانيات والعالم بها يجب ان
يحصل فى ذاته صورها ومن كان كذلك يجب أن يكون
جسما * فهذه مقدمات ثلاثة متى ظهرت لزم القول بانه جسم
﴿ اما المقدمة الاولى ﴾ فقد اتفق المسلمون عليها وايضا فهذه
الاجسام الموصوفة بهذه المقادير فلا بد لها من خالق وذلك
الخالق هو الله تعالى وخالق الشيء لابد وان يكون عالما به
فثبت ان خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات ﴿ وأما المقدمة
الثانية ﴾ فهي في بيان ان العالم بهذه الجسمانيات يجب ان
يحصل في ذاته صور الجسمانيات فالدليل عليه ان خالقها يجب
ان يكون عالما بها قبل وجودها والا لم يصح منه خلقها
وايجادها والعالم بالشيء يجب ان يتميز ذلك فى علمه عن سائر
المعلومات والا لم يكن عالما به واذا تميز ذلك المعلوم عن غيره
فذلك المعلوم ليس عدما محضا لان العدم المحض لايحصل
فيه الامتياز فذلك المعلوم يجب ان يكون امرا موجودا

وهو غير موجود فى الخارج لان الكلام فيما اذا علمها قبل
وجودها ولما لم يكن وجوده فى الخارج وجب أن يكون
وجوده فى علم صانع العالم * وأما المقدمة الثالثة وهى فى بيان ان من
يحصل فى ذاته صور الجسمانيات وجب ان يكون جسما فالدليل
عليه ان من علم مربعا مجنحا بمربعين متساويين وجب ان
يحصل هذا فى ذات ذلك العالم وذلك العالم لابد وان يميز بين
ذينك المربعين المتطرفين وذلك الامتياز ليس فى الماهية ولا
فى لوازمها لانهما متماثلان فى الماهية فلا بد وان يكون
بالعوارض ولو كان محلاهما واحدا لامتنع امتياز احدهما عن
الآخر بشيء من العوارض لان المثلين اذا حصلا فى محل واحد
فكل عارض يعرض لاحدهما فهو بعينه عارض للآخر وذلك
يمنع من حصول الامتياز * ولما بطل هذا وجب أن يكون
محل أحد المربعين مغايرا لمحل المربع الآخر حتى يكون
امتياز أحد المحلين عن الثاني سببا لامتياز احدى الصورتين
عن الاخرى وامتياز احد المحلين عن الثانى لايحصل الا اذا
كان ذلك المحل جسما منقسما * فثبت ان خالق العالم مدرك

للجسمانيات وثبت ان كل من كان كذلك فهو جسم فيلزم ان
يكون اله العالم جسما * الجواب عن الشبهة الاولى انا بينا ان
قولهم كل موجودين فاما ان يكون احدهما حالا في الاخر
أو مباينا عنه بالجهة مقدمة غير بديهية بل مقدمة محتاجة فى
النفى والاثبات الى برهان منفصل فسقط الكلام * والجواب
عن الشبهة الثانية ما بيناه انه لا يلزم من عدم النظير للشئ
عدم ذلك الشىء فسقطت هذه الشبهة ﴿ والشبهة الثالثة ﴾
ساقطة ايضا والدليل عليه انه يمكننا تخيل صورة الشجر والخيل
فهذه الصورة لو كانت منتقشة فى ذاتنا لكانت ذاتنا اما أن
يكون هو هذا الجسم واما أن يكون جوهرا مجردا * والاول
محال لانا نعلم بالضرورة ان الاشياء العظيمة لا يمكن انطباعها
في المحل الصغير * واما الثاني فانه اعتراف بان صور المحسوسات
يمكن انطباعها فيما لا يكون جسما وذلك يوجب سقوط هذه
الشبهة وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع ﴾ فى اقامة البراهين على انه تعالى
ليس مختصا بحيز وجهة بمعنى انه يصح أن يشار اليه

بالحس بانه ههنا أو هناك وذلك انه لم يخل اما أن يكون
منقسما أو غير منقسم فان كان منقسما كان مركبا وقد تقدم
ابطاله وان لم يكن منقسما كان في الصغر والحقارة كالجزء الذي
لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق كل العقلاء * وأيضا فلان من ينفى
الجوهر الفرد يقول ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس
بانه ههنا أو هناك فانه لا بد وان يتميز أحد جانبيه عن الآخر
وذلك يوجب كونه منقسما * فثبت أن القول بانه مشار اليه
بحسب الحس يفضى الى هذين القسمين الباطلين * فوجب أن
يكون القول به باطلا * فان قيل لم لا يجوز أن يقال انه تعالى
واحد منزه عن التأليف والتركيب ومع كونه كذلك فانه يكون
عظيما قوله العظيم يجب أن يكون مركبا منقسما وذلك ينافي
كونه احدا * قلنا سلمنا ان العظيم يجب أن يكون منقسما فى
الشاهد فلم قلتم انه يجب أن يكون في الغائب كذلك فان قياس
الغائب على الشاهد من غير جامع باطل * وأيضا لم لا يجوز
أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر قوله أنه حقير
وذلك على الله تعالي محال * قلنا الذي لا يمكن أن يشار اليه

البتة ولا يمكن أن يحس به يكون كالعدم فيكون أشد حقارة
واذا جاز هذا فلم لايجوز ذلك * والجواب على الاول أن نقول
انه اذا كان عظيما فلا بد وان يكون منقسما وليس هـذا من
باب قياس الغائب على الشاهد بل هذا بناء على البرهان القطعي
وذلك لانا اذا أشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما أن يحصل فوقها
شيء آخر أولا يحصل فان حصل فوقها شيء آخر كان ذلك
الفوقاني مغايرا له اذ لو جاز أن يقال ان هذا المشار اليه عينه
لا غيره جاز أن يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء فيفضى الى
تجويز ان الجبل شيء واحد وجزء لا يتجزأ مع كونه جبلا
وذلك شكل في البديهيات * فثبت انه لا بد من التزام التركيب
والانقسام واما أن لا يحصل فوقها شيء آخر ولا على يمينها
ولا على يسارها ولا من تحتها فحينئذ يكون نقطة غير منقسمة
وجزء لا يتجزأ وذلك باتفاق العقلاء باطل * فثبت ان هذا
ليس من باب قياس الشاهد على الغائب بل هو مبني على التقسيم
الدائر بين النفي والاثبات * واعلم ان الحنابلة القائلين بالتركيب
والتأليف أسعد حالا من هؤلاء الكرامية وذلك لانهم

اعترفوا بكونه مركبا من الاجزاء والابعاض أما هؤلاء
الكرامية فانهم زعموا انه مشار اليه بحسب الحس وزعموا انه
غير متناه * ثم زعموا انه مع ذلك واحد لايقبل القسمة فلاجرم
صار قولهم قولا على خلاف بديهة العقل * اما قولهم الذي
لا يحس به ولا يشار اليه أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ
قلنا كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم لو كان ذا حيز ومقدار حتى
يقال انه أصغر من غيره * اما اذا كان منزها عن الحيز والمقدار
فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار فلم يلزم
وصفه بالحقارة ﴿ البرهان الثاني ﴾ في بيان انه يمتنع أن يكون
مختصا بالحيز والجهة انه لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان
محتاجا في وجوده الى ذلك الحيز وتلك الجهة وهذا محال فكونه
في الحيز والجهة محال * بيان الملازمة ان الحيز والجهة أمر موجود
والدليل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ هو ان الاحياز الفوقانية مخالفة
في الحقيقة والماهية للاحياز التحتانية بدليل انهم قالوا يجب
أن يكون الله تعالى مختصا بجهة فوق ويمتنع حصوله في
سائر الجهات والاحياز يعني التحت واليمين واليسار ولولا

كونها مختلفة فى الحقائق والماهيات لامتنع القول بانه يجب
حصوله تعالى فى جهة فوق ويمتنع حصوله فى سائر الجهات
واذا ثبت ان هذه الاحياز مختلفة فى الماهية وجب كونها أمورا
موجودة لان العدم المحض يمتنع كونه كذلك ﴿ الثاني ﴾ هو
ان الجهات مختلفة بحسب الاشارات فان جهة الفوق متميزة
عن جهة التحت في الاشارة * والعدم المحض والنفى الصرف يمتنع
تميز بعضه عن بعض فى الاشارة الحسية ﴿ الثالث ﴾ ان الجوهر
اذا انتقل من حيز الى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب
والمنتقل عنه مغاير للمنتقل اليه * فثبت بهذه الوجوه الثلاثة
ان الحيز والجهة أمر موجود * ثم ان المسمى بالحيز والجهة
أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه * وأما الذى
يكون مختصاً بالحيز والجهة فانه يكون مفتقرا الى الحيز والجهة
فان الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز مستحيل عقلا حصوله
لا مختصا بالجهة * فثبت انه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة
لكان مفتقرا في وجوده الى الغير * وانما قلنا ان ذلك محال
لوجوه ﴿ الاول ﴾ ان المفتقر فى وجوده الى الغير يكون بحيث

يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكنا
لذاته وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال ﴿ الثاني ﴾ ان
المسمى بالحيز والجهة أمر متركب من الاجزاء والابعاض
لما بينا انه يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن وصفه بالزائد
والناقص وكل ما كان كذلك كان مفتقرا الى غيره والمفتقر الى
غيره ممكن لذاته * فالشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته فلو
كان الله تعالى مفتقرا اليه لكان مفتقرا الى الممكن والمفتقر
الى الممكن اولى أن يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته ممكن
لذاته وهو محال ﴿ الثالث ﴾ لو كان البارى تعالى أزلا وأبدا
مختصا بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجودا فى الازل
فيلزم اثبات قديم غير الله تعالى وذلك محال باجماع المسلمين
فثبت بهذه الوجوه انه لو كان فى الحيز والجهة يلزم هذه
المحذورات فيلزم امتناع كونه تعالى في الحيز والجهة * فان قيل
لا معنى لكونه تعالى مختصا بالحيز والجهة الا كونه تعالى مباينا
عن العالم منفردا عنه ممتازا عنه وكونه تعالى كذلك لا يقتضى
أمرا آخر سوى ذات الله تعالى * فبطل قولكم لو كان تعالى

في الجهة لكان مفتقرا الى الغير والذي يدل على صحة ما ذكرناه
ان العالم لا نزاع في انه مختص بالحيز والجهة وكونه مختصا
بالحيز والجهة لا معنى له الا كون البعض منفردا عن البعض
ممتازا عنه فاذا عقلنا هذا المعنى ههنا فلم لا يجوز مثله في كون
الباري تعالى مختصا بالجهة والحيز * الجواب أما قوله الحيز
والجهة ليس أمرا موجودا فجوابه انا بينا بالبراهين القاطعة
انها أشياء موجودة * وبعد قيام البراهين على صحته لا يبقى في صحته
شك * وأما قوله المراد من كونه مختصا بالحيز والجهة كونه تعالى
منفردا عن العالم أو ممتازا عنه أو مباينا عنه * قلنا هذه الالفاظ كلها
مجملة فان الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في
الحقيقة والماهية وذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الجهة
والدليل على ذلك هو ان حقيقة ذات الله تعالى مخالفا لحقيقة
الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة فان
امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا تكون بجهة أخرى والا لزم
التسلسل * وقد تذكر هذه الالفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة
وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار اليه بانه ههنا

أو هناك وهذا هو مراد الخصم من قوله انه مباين عن
العالم أو منفرد عنه وممتاز عنه الا انا بينا بالبراهين القاطعة
ان هذا يقتضي كون ذلك الحيز أمرا موجودا ويقتضي أن
المتحيز محتاج الى الحيز قوله الاجسام حاصلة في الاحياز
فنقول غاية ما في الباب أن يقال الاجسام تحتاج الى شيء آخر
وهذا غير ممتنع اما كونه تعالى محتاجا في وجوده الى شيء
آخر فممتنع فظهر الفرق وبالله التوفيق *

﴿ البرهان الثالث ﴾ في بيان انه يمتنع ان يكون تعالى
مختصا بالجهة والحيز هو انه لو كان مختصا بحيز وجهة لكان
لا يخلو اما أن يقال انه غير متناه من جميع الجوانب او يقال
انه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من سائر الجوانب
او يقال انه متناه من كل الجوانب والاقسام الثلاثة باطلة
فالقول بكونه مختصا بجهة وحيز باطل اما قولنا انه يمتنع ان يكون
غير متناه من جميع الجوانب فيدل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ ان
وجود بعد لا نهاية له محال والدليل عليه ان فرض بعد غير
متناه يفضي الى المحال فوجب ان يكون محالا * وانما قلنا انه

يفضي الى المحال لانا اذا فرضنا بعدا غير متناه وفرضنا بعدا
آخر متناهيا موازيا له ثم زال الخط المتناهى الموازى من الموازاة
الى المسامتة فنقول هذا يقتضي ان يحصل فى الخط الاول الذى
هو غير متناه نقطة هى اول نقطة المسامتة وذلك الخط المتناهى
ما كان مسامتا للخط الغير المتناهى ثم صار مسامتا له فكانت
هذه المسامتة في اول اوان حدوثها لابد وان تكون مع نقطة
معينة فتكون تلك النقطة هى اول نقط المسامتة لكن كون
ذلك الخط غير متناه يمنع من ذلك لان المسامتة مع النقطة
الفوقانية يحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانيه فاذا كان
الخط غير متناه فلا نقطة فيها الا وفوقها نقطة اخرى وذلك
يمنع من حصول المسامتة في المرة الاولى مع نقطة معينة
فثبت ان هذا يقتضى ان يحصل فى خط الغير المتناهى نقطة
هى اول نقط المسامتة وان لا يحصل وهذا المحال انما لزم من
فرضنا ان ذلك الخط غير متناه فوجب ان يكون ذلك محالا
فثبت ان القول بوجود بعد غير متناه محال ﴿ الوجه الثانى ﴾
هو انه اذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا

فعند هذا لا يمكن اقامة الدليل على ان العالم متناه بكليته وذلك
باطل بالاجماع ﴿ الوجه الثالث ﴾ انه تعالى لو كان غير متناه من
جميع الجوانب وجب ان لا يخلو شيء من الجهات والاحياز عن
ذاته فحينئذ يلزم ان يكون العالم مخالطا لأجزاء ذاته وان يكون
القاذورات والنجاسات كذلك وهذا لا يقوله عاقل * أما القسم
الثاني وهو ان يقال انه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه
من سائر الجوانب فهو أيضا باطل لوجهين ﴿ الاول ﴾ ان
البرهان الذى ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قائم سواء
قيل انه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب
﴿ الثانى ﴾ ان الجانب الذى فرض انه غير متناه والجانب الذى
فرض انه متناه اما ان يكونا متساويين فى الحقيقة والماهية
واما ان لا يكونا كذلك * اما القسم الاول فانه يقتضى ان يصح
على كل واحد من هذين الجانبين ما صح على الجانب الآخر
وذلك يقتضي ان ينقلب الجانب المتناهى غير متناهى والجانب
الغير المتناهى متناهيا وذلك يقتضي جواز الفصل والوصل
والزيادة والنقصان فى ذات الله تعالى وهو محال * واما القسم

الثانى وهو القول بان احد الجانبين مخالف للجانب الثانى
فى الحقيقة والماهية فنقول ان هذا محال من وجوه ﴿ الاول ﴾
ان هذا يقتضى كون ذاته مركبا وهو باطل لما بينا ﴿ الثانى ﴾
انا بينا انه لامعنى للمتحيز الا الشيء الممتد في الجهات المختص
بالاحياز وبينا ان المقدار يمتنع ان يكون صفة بل يجب أن يكون
ذاتا وبينا انه متى كان الامر كذلك كان جميع المتحيزات
متساوية واذا كان كذلك امتنع القول بان أحد جانبي ذلك
الشيء مخالف للجانب الآخر فى الحقيقة والماهية واما القسم
الثالث وهو أن يقال انه متناه من كل الجوانب فهذا أيضا
باطل من وجهين ﴿ الاول ﴾ ان كل ما كان متناهيا من جميع
الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان وكل ما
كان كذلك كان محدثا على ما بيناه ﴿ الثاني ﴾ انه لما كان متناهيا
من جميع الجوانب فحينئذ يفرض فوقه احياز خالية وجهات
فارغة فلا يكون الله تعالى فوق جميع الاشياء بل يكون
تلك الاحياز أشد فوقية من الله تعالى وايضا فهو تعالى قادر
على خلق الجسم في الحيز الفارغ فلو فرض حيز خال لكان

قادرا على ان يخلق فيه جسما وعلى هذا التقدير يكون ذلك
الجسم فوق الله تعالى وذلك عند الخصم محال * فثبت انه
تعالى لو كان فى جهة لم يخل الامر عن أحد هذه الاقسام
الثلاثة وثبت ان كل واحد منها باطل محال فكان القول
بان الله تعالى في الحيز والجهة محالا * فان قيل الستم تقولون
انه تعالى غير متناه في ذاته فيلزمكم جميع ما ألزمتموه علينا
قلنا الشيء الذى يقال له انه غير متناه على وجهين ﴿ أحدهما ﴾ انه
غير مختص بحيز وجهة ومتى كان كذلك امتنع أن يكون له
طرف ونهاية وحدّ ﴿ والثاني ﴾ انه مختص بجهة وحيز الا انه
مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد فنحن اذا قلنا انه لا نهاية
لذات الله تعالى عنينا به التفسير الاول فان كان مرادكم ذلك
فقد ارتفع الخلاف بيننا وان كان مرادكم هذا الوجه الثاني
فحينئذ يتوجه عليكم ما ذكرناه من الدليل ولا ينقلب ذلك علينا
لانا لا نقول انه تعالى غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك
الالزام فظهر الفرق والله أعلم *

﴿ البرهان الرابع ﴾ على انه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز هو انه

لوحصل في شيء من الجهات والاحياز لكان اما أن يحصل مع
وجوب انه يحصل فيه أولا مع وجوب أن يحصل فيه والقسمان
باطلان فكان القول بانه تعالى حاصل في الجهة محالا * وانما قلنا
انه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب لوجوه ﴿ الاول ﴾ ان ذاته
مساوية لذوات سائر الاجسام في كونه حاصلا في الحيز ممتدا
في الجهة واذا ثبت التساوى من هذا الوجه ثبت التساوى فى تمام
الذات على ما بيناه فى البرهان الاول في نفي كونه تعالى جسما
واذا ثبت التساوى مطلقا فكل ما صح على أحد المتساويين
وجب أن يصح على الآخر ولما لم يجب فى سائر الذوات حصولها
في ذلك الحيز وجب أن لا يجب في تلك الذات حصولها
في ذلك الحيز وهو المطلوب ﴿ الثاني ﴾ انه لو وجب حصوله
في تلك الجهة وامتنع حصوله في سائر الجهات لكانت تلك
الجهة مخالفة فى الماهية لسائر الجهات فحينئذ تكون الجهات
شيئاً موجوداً فاذا كان الله سبحانه وتعالى واجب الحصول
في الجهة أزلا وأبداً التزموا قديماً آخر مع الله تعالى في الازل
وذلك محال ﴿ الثالث ﴾ لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن

يقال ان اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز ايضاً ادعاء ان
بعض الاجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب بحيث
يمتنع خروجه عنه وعلى هذا التقدير لا يتمشى دليل حدوث
الاجسام في ذلك * فثبت ان القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم
بحدوث كل الاجسام بل يلزمه تجويز أن يكون بعضها قديماً
﴿ الرابع ﴾ وهو انا نعلم بالضرورة ان الاحياز باسرها متساوية
لانها فراغ محض وخلاء صرف * واذا كانت باسرها متساوية
يكون حكمها واحداً وذلك يمنع من القول بانه تعالى واجب
الاختصاص ببعض الاحياز على التعيين فان قالوا لم لا يجوز
أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى * قلنا هذا باطل لوجهين
﴿ أحدهما ﴾ ان قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم
المحض فلم يكن هناك فوق ولا تحت فبطل قولكم ﴿ الثاني ﴾ انه
لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتي لكانت الجهات
أمورا وجودية ممتدة قابلة للانقسام وذلك يقتضي تقدم الجسم
لانه لا معنى للجسم الا ذلك ﴿ الثالث ﴾ هو انه لو جاز أن يختص
ذات الاله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون

الاحياز متساوية في العقل لجاز اختصاص بعض الحوادث
المعينة ببعض الاوقات دون البعض على سبيل الوجوب مع
كونها متساوية فى العقل وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها
عن الصانع ولجاز أيضاً اختصاص عدم القديم ببعض الاوقات
على سبيل الوجوب وعلى هذا التقدير ينسد باب اثبات الصانع
وباب اثبات وجوبه وقدمه ﴿ الخامس ﴾ انه لو حصل في حيز
معين مع انه لا يمكنه الخروج لكان كالمفلوج الذى لا يمكنه
ان يتحرك أو كالمربوط الممنوع عن الحركة وكل ذلك نقص
والنقص على الله تعالى محال * وأما القسم الثانى وهو ان يقال انه
تعالى لو حصل فى الحيز مع جواز كونه حاصلا فيه فنقول هذا محال
لانه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك الاختصاص الا بفعل
فاعل وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فالفاعل يتقدم
عليه فيلزم ان لا يكون حصول ذات الله تعالى في الحيز أزليا
لان ما تأخر عن الغير لا يكون أزليا واذا كان الازلي مبرأ
عن الوضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصا بالحيز والا
لزم وقوع الانقلاب فى ذاته تعالى وانه محال وبالله التوفيق

﴿ البرهان الخامس ﴾ هو ان الارض كرة واذا كان كذلك
امتنع كونه تعالى فى الحيز والجهة * بيان الاول انه اذا حصل
خسوف قمري فاذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه
قالوا انه حصل فى أول الليل واذا سألنا سكان اقصى المغرب
قالوا انه حصل في آخر الليل فعلمنا ان أول الليل في أقصى
الشرق هو بعينه آخر الليل فى أقصى المغرب وذلك يوجب
كون الارض كرة وانما قلنا ان الارض لو كانت كرة امتنع كون
الخالق في شيء من الاحياز وذلك لان الارض اذا كانت كرة
فالجهة التى هى فوق بالنسبة الي سكان أهل المشرق هى تحت
بالنسبة الى سكان أهل المغرب وعلى العكس فلو اختص الباري
تعالى بشيء من الجهات لكان تعالى فى جهة التحت بالنسبة
الى بعض الناس وعلى العكس وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين
الخصم * فثبت انه يمتنع كونه تعالى مختصا بالجهة *

﴿ البرهان السادس ﴾ لو كان تعالى مختصا بشيء من الاحياز
والجهات لكان مساويا للمتحيزات وهذا محال فذلك محال بيان
الملازمة انه تعالى لو كان مختصا بحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك

الحيز كونه بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو ولو
كان كذلك لكان متحيزا * وقد بينا في الفصل المتقدم ان
المتحيزات باسرها متماثلة في تمام الماهية * فثبت انه تعالى لو كان
متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات * وانما قلنا ان ذلك محال
لان المثلين يجب تساويهما في جميع اللوازم فيلزم اما قدم الكل
وإما حدوث الكل وذلك محال * فان قيل حصول الشيء في
الحيز وكونه مانعا لغيره عن أن يحصل بحيث هو حكم من
أحكام الذات ولا يلزم من الاستواء في الاحكام واللوازم
الاستواء في الماهية * والجواب عنه من وجهين (الاول) ان
المتحيز له أحكام ثلاثة (أحدها) انه حاصل في الحيز شاغل له
(والثاني) كونه مانعا لغيره من أن يحصل بحيث هو (والثالث)
كونه بحال لو ضم اليه أمثاله حصل له حجم كبير ومقدار عظيم ولا
شك ان كل ما يحصل في حيز فقد حصل له هذه الامور
الثلاثة الا ان الذات الموصوفة بهذه الاحكام الثلاثة لا بد وان
يكون له في نفسه الحجمية والمقدار في نفسه * وهذا المعنى معقول
مشترك بين كل الاحجام * ثم انا دللنا على أن هذا المفهوم

المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر بل لا بد وأن يكون
ذاتا واذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة * والاختلاف
انما وقع في الصفات وحينئذ يحصل التقريب المذكور
(والوجه الثاني) ان السؤال الذي ذكرتم ان صح فحينئذ
لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر وان
اشتركت في الحصول في الحيز الا ان هذا الاشتراك في حكم
من الاحكام والاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في
الماهية واذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة فحينئذ لا يبعد في
العقل وجود جواهر مختصة باحيازها على سبيل الوجوب بحيث
يمتنع خروجها عن تلك الاحياز وحينئذ لا يطرد دليل حدوث
الاجسام في تلك الاشياء وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع
بحدوث كل الاجسام والله أعلم *

(البرهان السابع) انه تعالى لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان
عظيما لانه ليس في العقلاء من يقول انه مختص بجهة ومع ذلك فانه
في الحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ بل
كل من قال انه مختص بالجهة والحيز قال انه عظيم في الذات

واذا كان كذلك فنقول الجانب الذي منه يحاذي يمين
العرش اما ان يكون هو الجانب الذى منه يحاذى يسار
العرش أوغيره والاول باطل لانه ان عقل ذلك فلم لايعقل
ان يقال ان يمين العرش عين يسار العرش حتى يقال العرش على
عظمته مثل الجوهر الفرد والجزء الذى لايتجزأ وذلك لايقوله
عاقل * والثاني أيضا باطل لان على هذا التقدير تكون ذات الله
تعالى مركبة من الاجزاء * ثم تلك الاجزاء اما أن تكون
متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية والاول محال لان على هذا
التقدير يكون بعض تلك الاجزاء المتماثلة متباعدة وبعضها
متلاقية والمثلان صح على كل واحد منهما ما يصح على الاجزاء
فعلى هذا يلزم القطع بانه يصح على المتلاقيين أن يصيرا
متباعدين وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين وذلك يقتضي
جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى وهو محال
وأما القسم الثاني وهو أن يقال إن تلك الاجزاء مختلفة فى
الماهية فنقول كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية
فلا بد وان ينتهى تحليل تركيبه الى اجزاء يكون كل واحد

منها مبرأ عن التركيب لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات
فلو لا حصول الوحدات لماعقل اجتماعها * اذا ثبت هذا فنقول
ان كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة لابد وان يماس كل
واحد منها بيمينه شيئا وبيساره شيئا آخر لكن يمينه مثل
يساره والا لكان هو فى نفسه مركبا وقد فرضناه غير مركب
هذا خلف * واذا ثبت أن يمينه مثل يساره وثبت أن المثلين
لابد وان يشتركا في جميع اللوازم لزم القطع بان ممسوس
يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره وبالعكس ومتى صح
ذلك فقد صح التفرق والانحلال على تلك الاجزاء فحينئذ
يعود الامر الى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله
تعالى وهو محال * فثبت ان القول بكونه في جهة من الجهات
يفضى الى هذه المحالات فيكون القول به محالا وبالله التوفيق
﴿ البرهان الثامن ﴾ لوكان علو البارى تعالى على العالم
بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة اكمل من علو البارى
تعالى وذلك لان بتقدير أن يحصل ذات الله تعالى فى يمين

العالم أو يساره [1] لم يكن موصوفا بالعلو على العالم اما تلك الجهة
التى في جهة العلو فلا يمكن فرض وجودها خاليا عن هذا العلو
فثبت ان تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها وثبت ان الحاصل
في تلك الجهة يكون عاليا لا لذاته لكن تبعا لكونه حاصلا في
تلك الجهة العالية على العالم واذا كان كذلك فحينئذ يلزم ان يكون
البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك محال فثبت انه
يمتنع ان يكون علوه على العالم بالجهة والحيز وذلك هو المطلوب

﴿ الفصل الخامس ﴾ فى حكاية الشبه العقلية في كونه
تعالى مختصا بالحيز والجهة ﴿ الشبهة الاولى ﴾ انهم قالوا العالم
موجود والبارى موجود وكل موجودين فلا بد وان يكون
أحدهما محايثا [2] للآخر أو مباينا عنه بجهة من الجهات الست
ولما لم يكن الباري تعالى محايثا للعالم وجب كونه تعالى مباينا
عن العالم بجهة من الجهات الست * واذا ثبت ذلك وجب كونه
تعالى مختصا بجهة فوق * اما قولهم ان كل موجودين فلا بد وان

---

(١) قوله أو يساره أى ونحوها من المغايرات لجهة العلو

(٢) قوله محايثا أى متحدا معه فى الاشارة الحسية بان يكون حالاً فيه

يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بجهة فلهم فيه طريقان
﴿ الاول ﴾ ادعاء البديهية فيه الا انه سبق الكلام على هذه
الطريقة فى أول الكتاب ﴿ والطريق الثانى ﴾ انهم يستدلون
عليه وهو الطريق الذى اختاره ابن الهيصم فى المناظرة التى
حكاها عن نفسه مع ابن فورك وانا اذكر محصل تلك الكلمات
على الترتيب الصحيح وعلى أحسن وجه يمكن تقرير تلك الشبهة
به وهو ان يقال لا شك ان كل موجودين فى الشاهد فاحدهما
لا بد وان يكون محايثا للآخر أو مباينا عنه بالجهة وكون كل
موجودين في الشاهد كذلك اما ان يكون لخصوص كونه جوهرا
أو لخصوص كونه عرضا أو لامر مشترك بين الجوهر والعرض
وذلك المشترك اما الحدوث أو الوجود والكل باطل سوى
الوجود فوجب ان تكون العلة لهذا الحكم هو الوجود والبارى
تعالى موجود فوجب الجزم بانه تعالى اما ان يكون محايثا للعالم
أو مباينا عنه بالجهة * واعلم ان هذا الكلام لا يتم الا بتقدير مقدمات
نحن نذكرها ونذكر الوجوه التى يمكن ذكرها في تقرير تلك
المقدمات ﴿ اما المقدمة الاولى ﴾ فهى أن نقول قولنا ان القول بأن

كل موجودين في الشاهد لابد وان يكون أحدهما محايثا للآخر
أو مباينا عنه بجهة حكم لابد له من علة يحتاج الى دليل والدليل عليه
هو ان المعدومات لا يصح فيها هذا الحكم وهذه الموجودات
يصح فيها هذا الحكم فلو لا امتياز ما صح فيه هذا الحكم عما
لا يصح فيه هذا الحكم بامر من الامور لما كان هذا الامتياز واقعا
﴿ واما المقدمة الثانية ﴾ وهي في بيان ان هذا الحكم لا يمكن تعليله
بخصوص كونه جوهرا ولا بخصوص كونه عرضا فالدليل
عليه ان المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرا لصدق
على الجوهر انه منقسم الى ما يكون محايثا لغيره والى ما يكون
مباينا عنه ومعلوم ان ذلك محال لان الجوهر يمتنع أن يكون
محايثا لغيره وبهذا الطريق تبين ان المقتضى لهذا الحكم ليس
كونه عرضا لامتناع ان يكون العرض مباينا لغيره بالجهة

﴿ المقدمة الثالثة ﴾ في بيان ان هذا الحكم غير معلل
بالحدوث ويدل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ ان الحدوث عبارة
عن وجود سبقه العدم والعدم غير داخل في العلة واذا سقط
العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود ﴿ والثاني ﴾ وهو

الذى عول عليه ابن الهيصم فى المناظرة التى زعم انها دارت
بينه وبين ابن فورك رحمه الله تعالى لو كان هذا الحكم معللا
بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء محدثة يجب ان يكون
جاهلا بان السماء بالنسبة الى سائر الموجودات التي فى هذا
العالم اما ان تكون محايثة لها او مباينة عنها بالجهة لان المقتضى
للحكم اذا كان امرا معينا فالجاهل بذلك المقتضى يجب أن
يكون جاهلا بذلك الحكم الا ترى ان الوجود لما كان هو
المستدعى للتقسيم الى القديم والمحدث لاجرم كان اعتقاد
أنه غير موجود مانعا من التقسيم بالقدم و الحدوث ولما كان
التقسيم الى الاسود والابيض معلقا بكونه ملونا كان اعتقاد
ان الشيء غير ملون مانعا من اعتقاد التقسيم الى الاسود
والابيض ولما رأينا ان الذى يعتقد قدم السموات والارضين
لا يمنعه ذلك من اعتقاد ان السموات والارضين اما ان تكون
محايثة واما ان تكون مباينة بالجهة علمنا ان هذا الحكم غير
معلل بالحدوث ﴿ الوجه الثالث ﴾ في بيان ان المقتضى لهذا
الحكم ليس هو الحدوث وقد ذكره ابن الهيصم أيضا فى تلك

المناظرة وتقريره ان كونه محدثا وصف يعلم بالاستدلال
وكونه بحيث يجب ان يكون اما محايثا واما مباينا بالجهة حكم
معلوم بالضرورة * والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال
لايجوز ان يكون اصلا للحكم الذى يعلم ثبوته بالضرورة فثبت
بهذه الوجوه ان المقتضى لهذا الحكم ليس الحدوث *

﴿ المقدمة الرابعة ﴾ وهي في بيان انه لما كان المقتضي
لهذا الحكم فى الشاهد هو الوجود والبارى تعالى موجود
وكان المقتضى لكونه اما محايثا للعالم او مباينا عنه بالجهة
حاصلا في حقه كان هذا الحكم أيضا حاصلا هناك ﴿ واعلم ﴾
انا نفتقر في هذه المقدمة الى بيان ان الوجود حقيقة واحدة
فى الشاهد وفى الغايب وذلك يقتضى كون وجوده تعالى زائدا
على حقيقته فانه مالم يثبت هذا الاصل لم يحصل المقصود
فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة ومن نظر
في تقريرنا لهذه الشبهة وتقريرهم لها علم التفاوت بينهما
والجواب ان مدار هذه الشبهة على ان كل موجودين فى
الشاهد فلا بد ان يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه

بالجهة وهذه الطريقة ممنوعة وبيانه من وجوه ﴿ الاول ﴾ ان
جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني
ولا مباينة عنه بالجهة وذلك لانهم يثبتون العقول والنفوس
الفلكية والنفوس الناطقة ويثبتون الهيولى ويزعمون ان هذه
الاشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز ولا يصدق
عليها انها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة وما لم تبطلوا هذا
المذهب بالدليل لا يصح القول بان كل موجودين في الشاهد
فاما أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه ﴿ الثاني ﴾ ان
جمهور المعتزلة يثبتون ارادات وكراهات موجودة لا فى محل
ويثبتون فناء لا في محل وتلك الاشياء لا يصدق عليها انها محايثة
للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة فما لم تبطلوا ذلك لا تتم دعواكم
﴿ الثالث ﴾ انا نقيم الدلالة على ان الاضافات موجودات في
الاعيان ثم نبين انها يمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه
بالجهة وذلك يبطل كلامكم * وانما قلنا ان الاضافات
اعراض موجودات فى الاعيان لان المعقول من كون الانسان
أبا لغيره مغاير لذاته المخصوصة بدليل انه يمكن أن يعقل ذاته

مع الذهول عن كونه أبا أو ابنا والمعلوم غير ما هو غير معلوم
وايضا فانه يمكن ثبوت ذات منفكة عن الابوة والبنوة مثل
عيسى عليه السلام فانه ما كان أبا لاحد ولا ابنا لاحد والثابت
غير ما هو غير ثابت فكونه أبا وابنا مغاير لذاته المخصوصة ثم
هذا المغاير إما أن يكون وصفا سلبيا أو ثبوتيا والاول باطل
لان عدم الابوة هو الوصف السلبي والابوة رافعة له ورافع
العدم وجودى * فثبت ان الابوة وصف وجودى مغاير لذات
الاب اذا ثبت هذا فنقول انه مستحيل أن يقال الابوة محايثة
لذات الاب والا لزم أن يقال انه قام بنصف الاب نصف
الابوة وبثلثه ثلث الابوة ومعلوم ان ذلك باطل ومحال أن
يقال انها مباينة عن ذات الاب مباينة بالجهة والحيز والا لزم
كون الابوة جوهرا قائما بذاته مباينا عن ذات الاب بالجهة
وذلك ايضا محال * فثبت بهذا الدليل وجود موجود لا يمكن
أن يقال انه محايث لغيره أو يقال انه مباين عنه بالجهة واذا ثبت
هذا بطل قولهم ﴿ السؤال الثاني ﴾ سلمنا ان كل موجودين
فى الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا

عنه بالجهة لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا إما أن
يكون وإما أن لا يكون اشارة الى كونه قابلا للانقسام اليهما
لكن قبول القسمة حكم عدمي والعدم لا يعلل وانما قلنا ان قبول
القسمة حكم عدمى لان أصل القبول حكم عدمي فوجب ان يكون
قبول القسمة حكما عدميا * وانما قلنا ان أصل القبول حكم عدمى
لانه لو كان امرا ثابتا لكان صفة من صفات الشيء المحكوم
عليه بكونه قابلا فتكون الذات قابلة لتلك الصفة القائمة بها
فيكون قبول ذلك القبول زائدا عليه ولزم التسلسل * وانما
قلنا انه لما كان أصل القبول عدميا كان قبول القسمة أيضا
كذلك لان قبول القسمة قبول مخصوص فتلك الخصوصية ان
كانت صفة موجودة لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال وان
كانت عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عدمي واذا ثبت انه
حكم عدمى امتنع تعليله لان العدم نفى محض فكان التأثير فيه
محالا فثبت ان قبول القسمة لا يمكن تعليله ﴿ السؤال الثالث ﴾
هب انه من الاحكام فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللا بخصوص
كونه جوهرا أو بخصوص كونه عرضا قوله لان كونه جوهرا

يمنع من المحايثة وكونه عرضا يمنع من المباينة بالجهة وما كان
علة لقبول الانقسام الى قسمين يمتنع كونه مانعا من أحد
القسمين * قلنا ما الذى تريدون بقولكم الوجود فى الشاهد منقسم
الى المحايث والى المباين بالجهة ان اردتم به ان الوجود فى الشاهد
قسمان أحدهما هو الذي يكون محايثا لغيره وهو العرض
والثاني يجب أن يكون مباينا لغيره بالجهة وهو الجوهر فهذا
مسلم لكنه فى الحقيقة اشارة الى حكمين مختلفين معللين بعلتين
مختلفتين فان عندنا وجوب كونه محايثا لغيره معلل بكونه
عرضا ووجوب كون القسم الثاني مباينا عن غيره بالجهة معلل
بكونه جوهرا * فبطل قولكم ان خصوص كونه عرضا وجوهرا
لا يصلحان لعلة هذا الحكم وان أردتم به ان امكان الانقسام
الى هذين القسمين حكم واحد فانه ثابت فى جميع الموجودات
التى فى الشاهد فهذا باطل لان امكان الانقسام الى هذين
القسمين لم يثبت فى شىء من الموجودات التى فى الشاهد فضلا
عن ان يثبت فى جميعها لان كل موجود فى الشاهد فهو إما
جوهر وإما عرض فان كان جوهرا امتنع أن يكون محايثا

لغيره فلم يكن قابلا لهذا الانقسام وان كان عرضا امتنع أن
يكون مباينا لغيره بالجهة فلم يكن قابلا لهذا الانقسام * فثبت
بما ذكرنا ان الذى قالوه مغالطة والحاصل ان هذا المستدل
أوهم ان قوله الموجود فى الشاهد إما أن يكون محايثا لغيره
وإما أن يكون مباينا عنه بالجهة اشارة الى حكم واحد ثم بنى
عليه انه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرا
ولا بخصوص كونه عرضا ونحن بينا انه اشارة الى حكمين
مختلفين معللين بعلتين مختلفتين ﴿ السؤال الرابع ﴾ سلمنا انه
لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا ولا
بخصوص كونه عرضا فلم قلتم انه لا بد من تعليله إما بالحدوث
وإما بالوجود * وما الدليل على هذا الحصر وأقصى ما فى الباب
أن يقال سبرنا وبحثنا فلم نجد قسما آخر الا انا بينا فى الكتب
المطولة ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وشرحنا
ان هذا السؤال هادم لكل دليل مبنى على تقسيمات منتشرة
غير منحصرة بين النفى والاثبات ﴿ السؤال الخامس ﴾ سلمنا
ان عدم الوجدان يدل على عدم الوجود لكن لا نسلم قولكم أنا

ماوجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود * بيانه من
وجهين ﴿ الاول ﴾ ان من المحتمل أن يقال المقتضى لقولنا ان
الشيء إما أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه هو كونه بحيث
يصح الاشارة الحسية اليه وذلك ان كل شيئين يصح الاشارة
الحسية اليهما فاما أن تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة
الى الآخر وذلك كما في اللون والمتلون وهذا هو المحايثة وإما
أن تكون الاشارة الى أحدهما غير الاشارة الى الآخر وهذا
هو المباينة بالجهة * فثبت ان المقتضى لقبول هذه القسمة هو
كون الشيء مشارا اليه بحسب الحس وعلى هذا التقدير ما لم
يقيموا الدلالة على انه مشار اليه بحسب الحس لا يمكن أن
يقال انه تعالى يجب أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة
لكن كونه تعالى مشارا اليه بحسب الحس هو مما وقع النزاع
فيه وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب وذلك يفضي
الى الدور وهو باطل ﴿ الثاني ﴾ انه لا شك ان ما سوى الله
تعالى إما أن يكون محايثا لغيره أو مباينا عن غيره بالجهة ولا
شك ان الله تعالى مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة

اذ لو لم يكن مخالفا بحقيقته المخصوصة لكان إما مثلا للجواهر
أو الاعراض ويلزم منه كونه تعالى محدثا كما ان الجواهر
والاعراض محدثة وذلك محال * واذا ثبت هذا فنقول لا شك
ان الجواهر والاعراض مشتركان فى الامر الذى به وقعت
المخالفة بينهما وبين ذات البارى تعالى فلم لا يجوز أن يكون
المقتضى لقبول الانقسام الى المحايث والى المباين هو ذلك
الامر وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال لانه لا مشترك
بين الجواهر والاعراض الا الحدوث ﴿ السؤال السادس ﴾
سلمنا الحصر فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لهذا الحكم هو
الحدوث * قوله أولا الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود
قلنا كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود
وأيضا كون الشيء منقسما الى المحايث والمباين معناه كونه قابلا
للانقسام الى هذين القسمين فالقابلية ان كانت صفة وجودية
كانت في الموضعين كذلك وان كانت عدمية فكذلك ولا
يبعد تعليل عدم بعدم أما قوله ثانيا لو كان المقتضى لهذا الحكم
هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا

الحكم قلنا الكلام عليه من وجهين ﴿ الاول ﴾ لم قلتم ان الجهل
بالمؤثر يوجب الجهل بالاثر ألا ترى ان جهل الناس بأسباب
المرض والصحة لا يوجب جهلهم بحصول المرض والصحة
وجهل نفاة الاعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الاجسام
لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات وجهل الدهري بكونه تعالى
قادرا على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم
﴿ الثاني ﴾ لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وعلى هذا التقدير لو كان المقتضى لكون
الموجودين في الشاهد إما متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود
لزم ان من علم كون الشيء موجودا ان يعلم وجوب كونه اما محايثا
للعالم أو مباينا له لكن الجمهور الاعظم وهو أهل التوحيد
يعتقدون انه تعالى موجود ولا يعلمون انه تعالى لا بد وأن
يكون إما محايثا للعالم أو مباينا له فوجب على هذا المساق
أن لا يكون المقتضى لهذا الحكم هو كونه موجودا * وهذا
السؤال قد أورده الاستاذ بن فورك رحمه الله من أصحابنا
على ابن الهيصم ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا سوى ان قال

يمتنع أن يحصل العلم بالاثر ولا يحصل العلم بالمؤثر ولا يمتنع أن
يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالاثر وطال كلامه في تقرير هذا
الفرق ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته * قوله ثالثا وكونه
محدثا وصف استدلالى وكونه إما محايثا أو مباينا أمر معلوم
بالبديهة والوصف الاستدلالى لا يجوز أن يكون علة للحكم
المعلوم بالبديهة * قلنا ممنوع فانا بينا ان المؤثر في كثير من الاشياء
استدلالى والاثر بديهي ﴿ السؤال السابع ﴾ سلمنا ان المؤثر
في هذا الحكم ليس هو الحدوث وانه هو الوجود لكن لم
قلتم انه يلزم حصوله في حق الله تعالى وبيانه هو ان المطلوب
انما يلزم لو كان الوجود أمرا واحدا في الشاهد وفي الغائب
اما اذا لم يكن الامر كذلك بل كان وقوع اللفظ الموجود على
الشاهد والغائب ليس الا بالاشتراك اللفظي كان هذا الدليل
ساقطا بالكلية * ثم ان الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا ان
الوجود في الغائب والشاهد واحد واذا كان كذلك لزمهم
إما القول بكون الباري تعالى مثلا للمحدثات من جميع الوجوه
أو القول بان وجوده زائد على ماهيته والقوم لا يقولون

بهذين الكلامين ﴿ السؤال الثامن ﴾ سلمنا ان ما ذكرتم يدل
على ان الوجود هو العلة لهذا الحكم لكن ههنا دليل آخر
يمنع منه وهو ان المقتضى لقبول الانقسام في الجوهر والعرض
لو كان هو الوجود لزم فى الجوهر وحده أن يقبل الانقسام
الى الجوهر والى العرض وانه محال ولزم أيضا في العرض وحده
أن يقبل الانقسام الى الجوهر والى العرض ومعلوم ان ذلك
محال فان قالوا ان كل جوهر وعرض فانه يصح كونه منقسما
الى هذين القسمين نظرا الى كونه موجودا وانما يمتنع ذلك
الانقسام نظرا الى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته * قلنا
هذا اعتراف بانه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر
من الامور أن يصح ذلك الحكم على كل ماكان موصوفا
بالوجود لاحتمال أن يكون ماهيته المخصوصة مانعة من ذلك
الحكم * واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الوجود وان
اقتضى كون الشيء إما محايثا لغيره وإما مباينا عنه الا ان
خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم فلم يلزم من
كونه تعالى موجودا كونه بحيث يكون إما محايثا للعالم أو مباينا

عنه بالجهة ﴿ السؤال التاسع ﴾ ان ما ذكرتموه من الدليل قائم
في صور كثيرة مع ان النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعا وذلك
يدل على ان هذا الدليل منقوض وبيانه من وجوه ﴿ الاول ﴾
ان كل ما سوى الله تعالى فهو محدث فيكون صحة الحدوث
حكما مشتركا بينهما * فنقول هذه الصحة حكم مشترك فلا بد
لها من علة مشتركة والمشترك إما الحدوث أو الوجود ولا
يمكن أن يكون المقتضى لصحة الحدوث هو الحدوث لان
صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على
الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء * فثبت ان صحة الحدوث
غير معللة بالحدوث فوجب كونها معللة بالوجود والله تعالى
موجود فوجب أن يثبت في حقه تعالى صحة الحدوث وهو
محال ﴿ الثانى ﴾ ان كل موجود فى الشاهد فهو اما حجم
واما قائم بالحجم ثم نذكر التقسيم الى آخره حتى يلزم ان
يكون البارى تعالى اما حجما واما قائما بالحجم والقوم لا يقولون
بذلك ﴿ الثالث ﴾ ان كل موجودين في الشاهد فلا بد وان
يكون احدهما محايثا للآخر او مباينا عنه فى أى جهة كان

ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر ان هذا الحكم معلل بالوجود
والبارى تعالى موجود فيلزم ان يصح على الباري تعالى كونه اما
محايثا للعالم او مباينا عنه في اى جهة كانت من الجوانب التى
للعالم وذلك يقتضي ان لا يكون اختصاص الله تعالى بجهة فوق
واجبا بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق الى
اسفل وكل ذلك عند القوم محال ﴿ الرابع ﴾ ان كل موجودين
في الشاهد فانه يجب ان يكون احدهما محايثا للآخر او مباينا
عنه بالجهة والمباين بالجهة لابد وان يكون جوهرا فردا او
يكون مركبا من الجواهر وكون كل موجود فى الشاهد
على احد هذه الاقسام الثلاثة اعنى كونه عرضا او جوهرا
فردا او جسما مؤتلفا لا بد وأن يكون معللا بالوجود
فوجب ان يكون الباري تعالى على أحد هذه الاقسام
الثلاثة والقوم ينكرون ذلك لانه تعالى عندهم ليس بعرض
ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الاجزاء والابعاض
﴿ الخامس ﴾ ان كل موجود يفرض مع العالم فهو اما
مساو للعالم واما ازيد منه فى المقدار واما انقص منه في المقدار

فانقسام الوجود في الشاهد الى هذه الاقسام الثلاثة حكم
لابد له من علة ولا علة الا الوجود والبارى تعالى موجود
فوجب ان يكون البارى تعالى على أحد هذه الاقسام الثلاثة
والقوم لايقولون به * فثبت بما ذكرنا ان هذه الشبهة منقوضة
﴿ واعلم ﴾ انا انما طولنا في الكلام على هذه الشبهة لان القوم
يعولون عليها ويظنون انها حجة قوية قاهرة ونحن بعد ان
بالغنا فى تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الاسئلة القاهرة
والاعتراضات القادحة ونسأل الله العظيم أن يجعل هذه
التحقيقات والتدقيقات سببا لمزيد الاجر والثواب بمنه وفضله
﴿ الشبهة الثالثة ﴾ للكرامية فى اثبات كونه تعالى في
الجهة قالوا ثبت انه تعالى تجوز رؤيته والروية تقتضي مواجهة
المرئي او شيئاً هو في حكم مقابلته وذلك يقتضى كونه تعالى
مخصوصا بجهة * والجواب اعلم ان المعتزلة والكرامية
توافقتا في ان كل مرئي لابد وان يكون في جهة الا أن
المعتزلة قالوا لكنه ليس فى الجهة فوجب ان لا يكون مرئيا
والكرامية قالوا لكنه مرئي فوجب ان يكون في الجهة * واصحابنا

رحمهم الله نازعوا في هذه المقدمة وقالوا لانسلم ان كل مرئي
فانه مختص بالجهة بل لا نزاع فى أن الامر فى الشاهد كذلك
لكن لم قلتم ان ما كان كذلك في الشاهد وجب ان يكون
فى الغائب كذلك * وتقريره ان هذه المقدمة اما ان تكون مقدمة
بديهية أو استدلالية فان كانت بديهية لم يكن فى اثبات كونه
تعالى مختصا بالجهة حاجة الى هذا الدليل وذلك لانه ثبت فى
الشاهد ان كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة وثبت ان البارى تعالى
قائم بالنفس فوجب القطع بانه مختص بالجهة لان العلم الضرورى
حاصل بان كل ماثبت فى الشاهد وجب ان يكون فى الغائب
كذلك فاذا كان هذا الوجه حاصلا فى اثبات كونه تعالى فى الجهة كان
اثبات كونه تعالى في الجهة بكونه مرئيا ثم اثبات ان كل ما
كان مرئيا فهو مختص بالجهة تطويل من غير فائدة ومن غير
مزيد شرح وبيان * واما ان قلنا ان قولنا ان كل مرئى فهو
مختص بالجهة ليست مقدمة بديهية بل هى مقدمة استدلالية
فحينئذ مالم يذكروا على صحتها دليلا لا تصير هذه المقدمة
يقينية وأيضا انا كما لانعقل مرئيا في الشاهد الا اذا كان مقابلا

او فى حكم المقابل للرائي فكذلك لانعقل مرئيا الا اذا كان
صغيرا او كبيرا او ممتدا فى الجهات او مؤتلفا من الاجزاء
وهم يقولون انه تعالى يرى لاصغيرا ولا كبيرا ولا ممتدا في
الجهات والجوانب والاحياز فاذا جاز لكم ان تحكموا بان
الغائب مخالف للشاهد فى هذا الباب فلم لايجوز ايضا ان المرئي
فى الشاهد وان وجب كونه مقابلا للرائي الا ان المرئي في
الغائب لايجوز ان يكون كذلك *

﴿ الشبهة الرابعة ﴾ تمسكوا برفع الايدى الى السماء قالوا
وهذا شيء يفعله ارباب النحل فدل على انه تقرر في جميع
عقول الخلق كون الاله في جهة فوق ﴿ الجواب ﴾ ان هذا
معارض بما تقرر فى جميع عقول الخلق انهم عند تعظيم خالق
العالم يضعون جباههم على الارض ولما لم يدل هذا على كون
خالق العالم فى الارض لم يدل ما ذكروه على انه في السماء
وأيضا فالخلق انما يقدمون على رفع الايدى الى السماء لوجوه
اخرى وراء اعتقادهم ان خالق العالم فى السماء ﴿ فالاول ﴾ ان
اعظم الاشياء نفعا للخلق ظهور الانوار وانها انما تظهر من

جانب السموات ﴿ والثاني ﴾ ان مبنى حياة الخلق على استنشاق
النفس وليس ذلك الاستنشاق الا من الهواء والهواء ليس
الا موجودا فوق الارض فلهذا السبب كان فوق الارض
أشرف مما تحت الارض ﴿ الثالث ﴾ ان نزول الغيث من
جهة الفوق ولما كانت هذه الاشياء التي هي منافع الخلق انما
تنزل من جانب السموات لاجرم كان ذلك الجانب عندهم
أشرف وتعلق الخاطر بالاشرف اقوى من تعلقه بالاخس
وهذا هو السبب في رفع الايدي الى السماء وأيضا انه تعالى
جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا وايضا
انه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم قال تعالى
فالمدبرات أمرا وقال تعالى فالمقسمات أمرا *وأجمعوا على أن
جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة وميكائيل
ملك الارزاق وملك الموت ملك الوفاة وكذا القول في سائر
الامور واذا كان الامر كذلك لم يبعد ان يكون الغرض من
رفع الايدي الى السماء رفع الايدي الى الملائكة وبالله التوفيق
﴿ الفصل السادس ﴾ اعلم ان المشهور من قدماء

الكرامية اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى الا أنهم يقولون
لانريد به كونه تعالى مؤلفا من الاجزاء ومركبا من الابعاض
بل نريد به كونه تعالى غنيا عن المحل قائما بالنفس وعلى هذا
التقدير فانه يصير النزاع في انه تعالى جسم أو لا نزاعا لفظيا
هذا حاصل ما قيل في هذا الباب الا انا نقول كل ما كان
مختصا بحيز أو جهة يمكن ان يشار اليه بالحس فذلك المشار
اليه اما ان لا يبقى منه شيء في جوانبه الست واما ان يبقى
فان لم يبق منه شيء في جوانبه الست فهذا يكون كالجوهر
الفرد وكالنقطة التي لا تتجزأ ويكون في غاية الصغر والحقارة
ولا أظن ان عاقلا يرضى ان يقول ان اله العالم كذلك واما
ان بقي شيء في جوانبه الست او في احد هذه الجوانب فهذا
يقتضى كونه مؤلفا مركبا من الجزئين أو اكثر *وأقصى ما في
الباب ان يقول قائل ان تلك الاجزاء لا تقبل التفرق والانحلال
الا أن هذا لا يمنع من كونه في نفسه مركبا مؤلفا كما أن
الفلسفي يقول الفلك جسم الا انه لا يقبل الخرق والالتئام فان

حصل في آخر سطر الملزمة السابقة تحريف لفظ عن بمن فلتتنبه

ذلك لا يمنعه من اعتقاد كونه جسما طويلا عريضا عميقا * فثبت
أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالى مختصا بالحيز
والجهة ومشاراً اليه بحسب الحس واعتقدوا انه تعالى ليس فى
الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التي لا تتجزأ وجب
ان يكونوا قد اعتقدوا انه تعالى ممتد فى الجوانب او فى بعض
الجوانب ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه مركبا مؤلفا فكان
امتناعه عن اطلاق لفظ المؤلف والمركب امتناعا عن مجرد
هذا اللفظ مع كونه معتقدا لمعناه * فثبت انهم انما اطلقوا عليه
لفظ الجسم لاجل انهم اعتقدوا كونه تعالى طويلا عريضا
عميقا ممتدا فى الجهات * فثبت ان امتناعهم عن هذا الكلام
لمحض التقية والخوف والا فهم يعتقدون كونه تعالى مركبا
مؤلفا * فهذا تمام الكلام في القسم الاول من هذا الكتاب
وهو القسم المشتمل على الوجوه العقلية وبالله التوفيق *

﴿ القسم الثاني من هذا الكتاب ﴾ وهو فى تأويل المتشابهات
من الاخبار والآيات والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول
﴿ اما المقدمة ﴾ فهى فى بيان ان جميع فرق الاسلام مقرون بانه لا بد

من التأويل فى بعض ظواهر القرآن والاخبار * اما في القرآن
فبيانه من وجوه ﴿ الاول ﴾ هو انه ورد فى القرآن ذكر الوجه
وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الايدي وذكر الساق
الواحدة فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا اثبات شخص له وجه واحد
وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة
وله ساق واحدة ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من
هذه الصورة المتخيلة ولا أعتقد ان عاقلا يرضى بان يصف
ربه بهذه الصفة ﴿ الثاني ﴾ انه ورد في القرآن انه نور السموات
والارض وان كل عاقل يعلم بالبديهية ان اله العالم ليس هو
هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان وليس هو هذا
النور الفايض من جرم الشمس والقمر والنار فلا بد لكل
واحد منا من أن يفسر قوله تعالى ﴿ الله نور السموات والارض ﴾
بانه منور السموات والارض أو بانه هاد لاهل السموات
والارض أو بانه مصلح السموات والارض وكل ذلك تأويل
﴿ الثالث ﴾ قال الله تعالى ﴿ وانزلنا الحديد فيه بأس شديد ﴾ ومعلوم
ان الحديد ما نزل جرمه من السماء الى الارض وقال ﴿ وانزل

لكم من الانعام ثمانية ازواج ﴾ ومعلوم ان الانعام ما انزلت من
السماء الى الارض ﴿ الرابع ﴾ قوله تعالى ﴿ وهو معكم اينما كنتم ﴾
وقوله تعالى ﴿ ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ﴾ وقوله تعالى
﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ﴾ وكل عاقل يعلم أن
المراد منه القرب بالعلم والقدرة الالهية ﴿ الخامس ﴾ قوله
﴿ تعالى واسجد واقترب ﴾ فان هذا القرب ليس الا بالطاعة
والعبودية * فاما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة انه لا يحصل
بسبب السجود ﴿ السادس ﴾ قوله تعالى ﴿ فاينما تولوا فثم وجه
الله ﴾ وقال تعالى ﴿ ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون ﴾
﴿ السابع ﴾ قال تعالى ﴿ من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا ﴾ ولا
شك انه لابد فيه من التأويل ﴿ الثامن ﴾ قوله تعالى ﴿ فاتى الله
بنيانهم من القواعد ﴾ ولا بد فيه من التأويل ﴿ التاسع ﴾ قال
تعالى لموسي وهارون ﴿ انني معكما اسمع واري ﴾ وهذه المعية
ليست الا بالحفظ والعلم والرحمة * فهذه وامثالها من الامور
التى لابد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل وبالله
التوفيق ﴿ اما الاخبار ﴾ فهذا النوع فيها كثير (فالاول)

قوله عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى ﴿ مرضت فلم
تعدني استطعمتك فما اطعمتنى استسقيتك فما اسقيتنى ﴾ ولا
يشك عاقل ان المراد منه التمثيل فقط ﴿ الثانى ﴾ قوله صلى
الله عليه وسلم حكاية عن ربه ﴿ من اتانى يمشى اتيته هرولة ﴾ ولا
يشك عاقل في ان المراد منه التمثيل والتصوير ﴿ الثالث ﴾ نقل
الشيخ الغزالي رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله انه أقر بالتأويل
فى ثلاثة احاديث ﴿ احدها ﴾ قوله عليه السلام الحجر الاسود
يمين الله فى الارض ﴿ وثانيها ﴾ قوله عليه السلام اني لاجد
نفس الرحمن من قبل اليمن (وثالثها) قوله عليه السلام حكاية عن
الله عز وجل انا جليس من ذكرنى ﴿ الرابع ﴾ حكي أن المعتزلة
تمسكوا فى خلق القرآن بما روي عنه عليه السلام انه يأتى سورة
البقرة وآل عمران كذا وكذا يوم القيامة كانهما غمامتان * فاجاب
أحمد بن حنبل رحمه الله وقال يعنى ثواب قاريهما وهذا تصريح
بالتأويل ﴿ الخامس ﴾ قوله عليه السلام ان الرحم يتعلق بحقوتى
الرحمن فيقول سبحانه أصل من وصلك وهذا لابد له من التأويل
﴿ السادس ﴾ قال عليه السلام ان المسجد لينزوى من النخامة

كما تنزوى الجلدة من النار ولا بد فيه من التأويل ﴿ السابع ﴾
قال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن
وهذا لابد فيه من التأويل لانا نعلم بالضرورة انه ليس فى
صدورنا اصبعان بينهما قلوبنا ﴿ الثامن ﴾ قوله عليه السلام
حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم وليست هذه
العندية الا بالرحمة * وايضا قال صلى الله عليه وسلم حكاية عن
الله تعالى في صفة الاولياء فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع
به وبصره الذى يبصر به * ومن المعلوم بالضرورة ان القوة
الباصرة التى بها يرى الاشياء ليست هى الله سبحانه وتعالى
﴿ التاسع ﴾ قال عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى
الكبرياء ردائي والعظمة ازاري والعاقل لايثبت لله تعالى
ازارا ورداء ﴿ العاشر ﴾ قال عليه السلام لابى بن كعب يا ابا المنذر
اية آية في كتاب الله تعالى أعظم فتردد فيه مرتين ثم قال فى الثالثة آية
الكرسي فضرب يده عليه السلام على صدره وقال أصبت
والذى نفسي بيده ان لها لسانا يقدس الله تعالى عند العرش
ولا بد فيه من التأويل * فثبت بكل ما ذكرنا ان المصير الى

التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل * وعند هذا قال المتكلمون
لما ثبت بالدليل انه سبحانه وتعالى منزه عن الجهة والجسمية
وجب علينا أن نضع لهذه الالفاظ الواردة في القرآن والاخبار
محملا صحيحا لئلا يصير ذلك سببا للطعن فيها * فهذا تمام القول
في المقدمة وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الاول في اثبات الصورة ﴾ اعلم ان هذه اللفظة
ما وردت فى القرآن لكنها واردة في الاخبار ﴿ والخبر الاول ﴾
ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ﴿ ان الله تعالى خلق
آدم على صورته ﴾ وروى ابن خزيمة عن أبى هريرة رضى الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يقولن أحدكم لعبده
قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فان الله خلق آدم
على صورته ﴿ والجواب ﴾ اعلم ان الهاء فى قوله على صورته
يحتمل أن يكون عائدا الى شيء غير صورة آدم عليه السلام
وغير الله تعالى ويحتمل أن يكون عائداً الى آدم ويحتمل أن
يكون عائداً الى الله تعالى فهذه طرق ثلاثة ﴿ الطريق الاول ﴾
أن يكون هذا الضمير عائداً الى غير آدم والى غير الله تعالى وعلى

هذا التقدير في تأويل الخبر وجهان ﴿ الاول ﴾ هو ان من
قال للانسان قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فهذا
يكون شتما لآدم عليه السلام فانه لما كان صورة هذا الانسان
مشابهة لصورة آدم كان قوله قبح الله وجهك ووجه من أشبه
وجهك شتما لآدم عليه السلام ولجميع الانبياء عليهم السلام
وذلك غير جائز فلا جرم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن
ذلك وانما خص آدم بالذكر لانه عليه السلام هو الذي ابتدئت
خلقة وجهه على هذه الصورة ﴿الثاني﴾ ان المراد منه ابطال قول
من يقول ان آدم كان على صورة أخرى مثل ما يقال انه كان
عظيم الجثة طويل القامة بحيث يكون رأسه قريبا من السماء
فالنبي عليه السلام اشار الى انسان معين وقال ان الله خلق آدم
على صورته أي كان شكل آدم مثل شكل هذا الانسان من غير
تفاوت البتة * فابطل هذا البيان وهم من توهم ان آدم عليه السلام
كان على صورة أخرى غير هذه الصووة ﴿ الطريق الثاني ﴾
أن يكون الضمير عائداً الى آدم عليه السلام وهذا أولى الوجوه
الثلاثة لان عود الضمير الى أقرب المذكورات واجب وفى

هذا الحديث أقرب الاشياء المذكورة هو آدم عليه السلام
فكان عود الضمير اليه أولى ثم على هذا الطريق ففى تأويل
الخبر وجوه ﴿الاول﴾ انه تعالى لما عظم أمر آدم بجعله مسجود
الملائكة * ثم انه اتى بتلك الزلة فالله تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب
به غيره فانه نقل ان الله تعالى أخرجه من الجنة وأخرج معه
الحية والطاووس وغيّر تعالى خلقهما مع انه لم يغير خلقة آدم
عليه السلام بل تركه على الخلقة الاولى اكراما له وصونا له عن
عذاب المسخ * فقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على
صورته معناه خلق آدم على هذه الصورة التى هى الآن باقية من
غير وقوع التبدل فيها * والفرق بين هذا الجواب والذي قبله
ان المقصود من هذا بيان انه عليه السلام كان مصونا عن المسخ
والجواب الاول ليس فيه الا بيان ان هذه الصورة الموجودة
ليست الا هي التى كانت موجودة قبل من غير تعرض لبيان
انه جعل مصونا عن المسخ بسبب زلته مع ان غيره صار
ممسوخا ﴿ الثانى ﴾ المراد منه ابطال قول الدهرية الذين يقولون
ان الانسان لا يتولد الا بواسطة النطفة ودم الطمث * فقال

عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته ابتداء من غير تقدم
نطفة وعلقة ومضغة ﴿ الثالث ﴾ ان الانسان لا يتكون الا في
مدة طويلة وزمان مديد بواسطة الافلاك والعناصر فقال
عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته أي من غير هذه
الوسائط والمقصود منه الرد على الفلاسفة ﴿ الرابع ﴾ المقصود
منه بيان ان هذه الصورة الانسانية انما حصلت بتخليق الله
تعالى وايجاده لا بتأثير القوة المصورة والمولدة على ما تذكره
الاطباء والفلاسفة ولهذا قال الله تعالى ﴿ هو الله الخالق البارئ
المصور ﴾ فهو الخالق أي فهو العالم باحوال الممكنات والمحدثات
والبارئ أي هو المحدث للاجسام والذوات بعد عدمها
والمصور أي هو الذى يركب تلك الذوات على صورها
المخصوصة وتركيباتها المخصوصة ﴿ الخامس ﴾ قد تذكر الصورة
ويراد بها الصفة يقال شرحت له صورة هذه الواقعة وذكرت
له صورة هذه المسئلة والمراد من الصورة في كل هذه المواضع
الصفة فقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته أي على
جملة صفاته وأحواله وذلك لان الانسان حين يحدث يكون

في غاية الجهل والعجز ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته الى أن
يصل الى حد الكمال * فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان آدم
خلق من أول الامر كاملا تاما في علمه وقدرته وقوله خلق
الله آدم على صورته معناه انه خلقه فى أول الامر على صفته
التى كانت حاصلة له في آخر الامر وأيضا لا يبعد أن يدخل
فى لفظة الصورة كونه سعيداً او شقيا كما قال عليه السلام
(السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقي في بطن أمه)
فقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته أي على جميع
صفاته من كونه سعيدا أو عارفا أو تائبا أو مقبولا من عند
الله تعالى ﴿ الطريق الثالث ﴾ أن يكون ذلك الضمير عائدا
الى الله تعالى وفيه وجوه ﴿ الاول ﴾ المراد من الصورة الصفة
لما بيناه فيكون المعنى ان آدم امتاز عن سائر الاشخاص
والاجسام بكونه عالما بالمعقولات قادراً على استنباط الحرف
والصناعات وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى
من بعض الوجوه فصح قوله عليه السلام ان الله خلق آدم
على صورته بناء على هذا التأويل * فان قيل المشاركة في صفات

الكمال تقتضى المشاركة في الالهية * قلنا المشاركة فى بعض
اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الامور الكثيرة لا يقتضى
المساواة فى الالهية ـ ولهذا المعنى قال تعالى وله المثل الاعلى * وقال
عليه السلام تخلقوا باخلاق الله ﴿ الثاني ﴾ انه كما يصح اضافة
الصفة الى الموصوف فقد يصح اضافتها الى الخالق والموجد
فيكون الغرض من هذه الاضافة الدلالة على ان هذه الصورة
ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة ﴿ الثالث ﴾
قال الشيخ الغزالي رحمه الله ليس الانسان عبارة عن هذه
البنية بل هو موجود ليس بجسم ولا بجسماني ولا تعلق له
بهذا البدن الا على سبيل التدبير أو التصرف فقوله عليه السلام
ان الله خلق آدم على صورته أي ان نسبة ذات آدم عليه السلام
الى هذا البدن كنسبة الباري تعالى الى العالم من حيث ان كل
واحد منهما غير حال في هذا الجسم وان كان مؤثراً فيه بالتصرف
والتدبير والله أعلم ﴿ الخبر الثاني ﴾ ما رواه ابن خزيمة في كتابه
الذى سماه بالتوحيد باسناده عن ابن عمر رضى الله عنه عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقبحوا الوجه فان الله خلق

آدم على صورة الرحمن ﴿ واعلم ﴾ ان ابن خزيمة ضعف هذه
الرواية ويقول ان صحت هذه الرواية فلها تأويلان ﴿ الاول ﴾
أن يكون المراد من الصورة الصفة على ما بيناه ﴿ الثاني ﴾ أن
يكون المراد من هذه الاضافة بيان شرف هذه الصورة كما في
قوله بيت الله وناقة الله ﴿ الخبر الثالث ﴾ ما روى صاحب شرح
السنة رحمه الله فى كتابه في باب آخر من يخرج من النار عن
أبي هريرة في حديث طويل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون * فيقول أنا ربكم
فيقولون نعوذ بالله هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فان بيننا وبينه
علامة فاذا أتانا ربنا عرفناه فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون
فيقولون أنت ربنا فيتبعونه ﴿ واعلم ﴾ ان الكلام على هذا الحديث
من وجوه ﴿ الاول ﴾ أن تكون في بمعنى الباء والتقدير
فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوه فى الدنيا وذلك
بان يريهم ملكا من الملائكة * ونظيره قول ابن عباس رضى الله عنه
فى قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام)
أى بظلل من الغمام * ثم ان تلك الصورة تقول أنا ربكم وكأن

ذلك آخر محنة تقع للمكلفين في دار الآخرة وتكون الفائدة فيه
تثبيت المؤمنين على القول الصالح * وانما يقال الدنيا دار محنة
والآخرة دار الجزاء على الاعم والاغلب وان كان يقع في كل
واحدة منهما مايقع في الاخرى نادرا ﴿أما قوله﴾ عليه السلام
انهم يقولون اذا جاء ربنا عرفناه فيحمل على ان يكون المراد فاذا
جاء احسان ربنا عرفناه * وقوله فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها
فمعناه فيأتيهم بالصورة التي يعرفون انها من أمارات الاحسان
﴿وأما﴾ قوله عليه السلام فيقولون بيننا وبينه علامة فيحتمل
أن تكون تلك العلامة كونه تعالى في حقيقته مخالفا للجواهر
والاعراض * فاذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا أنه هو الله ﴿التأويل
الثاني﴾ أن يكون المراد من الصورة الصفة والمعنى أن يظهر
لهم من بطش الله وشدة بأسه مالم يألفوه ولم يعتادوه من معاملة
الله تعالى معهم * ثم تأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة
على الوجه الذي اعتادوه والفوه ﴿والخبر الرابع﴾ ما روي
عنه عليه السلام انه قال رأيت ربي في أحسن صورة * واعلم
ان قوله في أحسن صورة يحتمل أن يكون من صفات الرائي

كما يقال دخلت على الامير في أحسن هيئة أي وأنا كنت
على أحسن هيئة * ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئي
فان كان ذلك من صفات الرائي كان قوله على أحسن صورة
عائدا الى الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه وجهان ﴿الاول﴾
أن يكون المراد من الصورة نفس الصورة فيكون المعنى أن
الله تعالى زين خلقه وجمل صورته عند مارأى ربه وذلك
يكون سبباً لمزيد الاكرام في حق الرسول عليه السلام
﴿الثاني﴾ أن يكون المراد من الصورة الصفة ويكون المعنى
الاخبار عن حسن حاله عند الله وانه أنعم عليه بوجوه عظيمة
من الانعام كما كان وذلك لان الرائي قد يكون بحيث يتلقاه
المرئي بالاكرام والتعظيم وقد يكون بخلافه فعرفنا الرسول
عليه السلام انحاله كان من القسم الاول * وأما ان كان عائدا
الى المرئي ففيه وجوه ﴿الاول﴾ أن يكون عليه السلام رأى
ربه في المنام في صورة مخصوصة وذلك جائز لان الرؤيا من
تصرفات الخيال ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة ﴿الثاني﴾
أن يكون المراد من الصورة الصفة وذلك لانه يقال لما خص

بمزيد الاكرام والانعام في الوقت الذي رآه صح أن يقال
في العرف المعتاد اني رأيته على أحسن صورة وأجمل هيئة
{ الثالث } لعله عليه السلام لما رآه اطلع على نوع من صفات
الجلال والعزة والعظمة ما كان مطلعاً عليه قبل ذلك { الخبر
الخامس } ماروى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال (رأيت ربي في أحسن صورة) قال فوضع
يده بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت مابين السماء
والارض ثم قال يامحمد قلت لبيك وسعديك فقال فيم يختصم الملأ
الاعلى فقلت يارب لا أدرى فقال في اداء الكفارات والمشي
على الاقدام الى الجماعات واسباغ الوضوء على الكراهات وانتظار
الصلاة بعد الصلاة { واعلم } ان قوله رأيت ربي في أحسن صورة
قد تقدم تأويله وأما قوله وضع يده بين كتفي ففيه وجهان { الاول }
المراد منه المبالغة في الاهتمام بحاله والاعتناء بشأنه ويقال لفلان يد
في هذه الصنعة أي هو كامل فيها { الثاني } أن يكون المراد
من اليد النعمة يقال لفلان يد بيضاء ويقال ان أيادي فلان
كثيرة * وأما قوله بين كتفي فان صح فالمراد منه أنه أوصل

الى قلبه من أنواع اللطف والرحمة * وقد روى بين كنفي والمراد
ما يقال أنا في كنف فلان وفي ظل انعامه { وأما قوله }
فوجدت بردها فيحتمل ان المعنى برد النعمة وروحها وراحتها
من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا والذي يدل على ان المراد
منه كمال المعارف قوله عليه السلام في آخر الحديث فعلمت
ما بين المشرق والمغرب وما ذلك الا لان الله تعالى أنار قلبه
وشرح صدره بالمعارف * وفي بعض الروايات فوجدت برد
أنامله وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى *

{ الفصل الثاني في لفظ الشخص } هذا اللفظ ما ورد في
القرآن لكنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص
أحب للغيرة من الله عز وجل وفي هذا الخبر لفظان يجب
تأويلهما { الاول } الشخص والمراد منه الذات المعينة والحقيقة
المخصوصة لان الجسم الذي له شخص وحجمية يلزم ان
يكون واحدا فاطلاق اسم الشخصية على الوحدة اطلاق اسم
أحد المتلازمين على الآخر { والثاني } لفظ الغيرة ومعناه
الزجر لان الغيرة حالة نفسانية مقتضية للزجر والمنع فكنى

بالسبب عن المسبب ههنا والله أعلم *

﴿ الفصل الثالث في لفظ النفس ﴾ احتجوا على اطلاق
هذا اللفظ بالقرآن والاخبار * أما القرآن فقوله تعالى فى حق
موسى عليه السلام ﴿ واصطنعتك لنفسي ﴾ وقال حاكيا عن
عيسى عليه السلام ﴿ تعلم مافى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ﴾
وقال فى صفة أهل الثواب ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾
وقال في تخويف العصاة ﴿ ويحذركم الله نفسه ﴾ وأما الاخبار
فكثيرة ﴿ الخبر الاول ﴾ ما روى أبو صالح عن أبي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى أنا مع
عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته فى نفسى
وان ذكرني فى ملأ ذكرته في ملأ خير منه ﴿ الخبر الثاني ﴾
قوله عليه السلام سبحان الله وبحمده عدد خلقه ورضاء
نفسه وزنة عرشه ﴿ الخبر الثالث ﴾ عن أبي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لما قضى الله الخلق كتب فى
كتابه على نفسه ان رحمتى سبقت غضبي * واعلم ان النفس
جاء فى اللغة على وجوه ﴿ أحدها ﴾ البدن قال الله تعالى ﴿ كل

نفس ذائقة الموت ﴾ ويقول القائل كيف أنت فى نفسك يريد
كيف أنت فى بدنك ﴿ وثانيها ﴾ الدم يقال هذا حيوان له
نفس سائلة أي دم سائل * ويقال للمرأة عند الولادة انها
نفست بخروج الدم منها عقيب الولادة ﴿ وثالثها ﴾ الروح قال
تعالى ﴿ الله يتوفى الانفس حين موتها ﴾ ﴿ ورابعها ﴾ العقل قال
تعالى ﴿ وهو الذي يتوفاكم بالليل ﴾ وذلك لأن الاحوال بأسرها
باقية حالة النوم الا العقل فانه هو الذي يختلف الحال فيه عند
النوم واليقظة ﴿ وخامسها ﴾ ذات الشيء وعينه وقد قال الله تعالى
﴿ ومايخدعون الا انفسهم ﴾ ﴿ فاقتلوا انفسكم ﴾ ﴿ ولكن ظلموا
انفسهم ﴾ اذا عرفت هذا فنقول لفظ النفس في حق الله تعالى
ليس الا الذات والحقيقة فقوله ﴿ واصطنعتك لنفسى ﴾
كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة فان الانسان اذا قال جعلت
هذه الدار لنفسي وعمرتها لنفسي فهم منه المبالغة وقوله تعالى
﴿ تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافي نفسك ﴾ المراد تعلم معلومى
ولا أعلم معلومك وكذا القول فى بقية الآيات * وأما قوله
عليه السلام حكاية عن رب العزة فان ذكرني في نفسه ذكرته

في نفسي فالمراد انه ذكرني بحيث لا يطلع غيره على ذلك
ذكرته بانعامي واحساني من غير أن يطلع عليه أحد من عبيدي
لان الذكر في النفس عبارة عن الكلام الخفي والذكر الكامن
في النفس وذلك على الله تعالى محال * وأما قوله سبحان الله
زنة عرشه ورضاء نفسه فالمراد ما يرتضيه الله تعالى لنفسه
ولذاته أي تسبيحاً يليق به * وأما قوله صلى الله عليه وسلم كتب
كتابا على نفسه فالمراد به كتب كتابا وأوجب العمل به *
والمراد من قوله على نفسه التأكيد والمبالغة في الوجوب
واللزوم * فثبت ان المراد بالنفس في هذه المواضع هو الذات
وان الغرض من ذكر هذا اللفظ المبالغة والتأكيد
وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع في لفظ الصمد ﴾ قال الله تعالى الله الصمد
ذكر بعضهم في تفسير الصمد انه الجسم الذي لا جوف له * ومنه
قول من يقول لسداد القارورة الصماد وشيء مصمد أي صلب
ليس فيه رخاوة * قال ابن قتيبة وعلى هذا التفسير الدال مبدلة
من التاء وقال بعضهم الصمد الاملس من الحجر الذي لا يقبل

الغبار ولا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء * واحتج قوم
من جهال المشبهة بهذه الآية في اثبات انه تعالى جسم وهذا
باطل لانا بينا ان كونه أحدا ينافي كونه جسما فمقدمة هذه
الآية دالة على انه لا يمكن ان يكون المراد من الصمد هذا
المعنى ولان الصمد بهذا التفسير صفة الاجسام الغليظة وتعالى
الله عن ذلك والجواب عنه من وجهين ﴿ الاول ﴾ ان الصمد
فعل بمعنى مفعول من صمد اليه أي قصد والمعنى انه المصمود
اليه في الحوائج قال الشاعر *

﴿ ألا بكر الناعي بخيري بني أسد
نعم وابن مسعود وبالسيد الصمد ﴾

﴿ وقال آخر ﴾

﴿ علوته بحسامي ثم قلت له
خذها حذيف فانت السيد الصمد ﴾

والذي يدل على صحة هذا الوجه ما روى ابن عباس رضي الله عنه انه
لما نزلت هذه الآية قالوا ما الصمد * فقال عليه السلام السيد الذي
يصمد اليه في الحوائج * قال أبو الليث صمدت صمد هذا الامر

أى قصدت قصده ﴿ الوجه الثاني ﴾ في الجواب انا سلمنا ان
الصمد في أصل اللغة المصمت الذي لا يدخل فيه شيء غيره الا
انا نقول قد دللنا على انه لا يمكن ثبوت هذا المعنى فى حق الله
تعالى فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه وذلك لان الجسم
الذى يكون هذا شأنه يكون مبرأ عن الانفصال والتباين
والتأثر عن الغير وهو سبحانه وتعالي واجب الوجود لذاته
وذلك يقتضي أن يكون تعالى غير قابل للزيادة والنقصان وكان
المراد من الصمد في حقه تعالى هذا المعنى وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الخامس فى لفظ اللقاء ﴾ قال الله تعالى ﴿ الذين
يظنون انهم ملاقوا ربهم ﴾ وقال ﴿ فمن كان يرجو لقاء ربه ﴾
وقال ﴿ بل هم بلقاء ربهم كافرون ﴾ وأما الحديث فقوله عليه السلام
من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه * ومن كره لقاء الله كره
الله لقاءه * قالوا واللقاء من صفات الاجسام يقال التقى الجيشان
اذا قرب أحدهما من الآخر في المكان * واعلم انه لما ثبت بالدليل
انه تعالى ليس بجسم وجب حمل هذا اللفظ على أحد وجهين
﴿ احداهما ﴾ ان من لقى انسانا أدركه وأبصره فكان المراد

من اللقاء هو الرؤية اطلاقا لاسم السبب على المسبب ﴿ والثانى ﴾
ان الرجل اذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه
وقهره دخولا لا حيلة له في دفعه فكان ذلك اللقاء سببا لظهور
قدرة الملك عليه على هذا الوجه * فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره
وشدة بأسه في ذلك اليوم عبر عن تلك الحالة باللقاء والذى
يدل على صحة قولنا ان أحدا لا يقول بان الخلائق تتلاقى ذواتهم
في ذات الله تعالى على سبيل المماسة * ولما بطل حمل اللقاء على
المماسة والمجاورة لم يبق الا ما ذكرناه وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السادس في لفظ النور ﴾ قال الله تعالى ﴿ الله
نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة ﴾ وروى ابن خزيمة
فى كتابه عن طاووس عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يقول فى دعائه ﴿ اللهم لك الحمد انت
نور السموات والارض ومن فيهن فلك الحمد أنت قيم
السموات والارض ومن فيهن ﴾ واعلم انه لا يصح القول بانه
تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر ويدل عليه وجوه
﴿ الاول ﴾ انه تعالى لم يقل انه نور بل قال انه نور السموات

والارض ولو كان نورا فى ذاته لم يكن لهـذه الاضافة فائدة
﴿ الثانى ﴾ لو كان كونه تعالى نور السموات والارض بمعنى
الضوء المحسوس لوجب أن لايكون في شيء من السموات
والارض ظلمة البتة لانه تعالى دائم لايزال ولا يزول ﴿الثالث﴾
لو كان تعالى نورا بمعنى الضوء وجب أن يكون ذلك الضوء
مغنيا عن ضوء الشمس والقمر والنار * والحس دال على خلاف ذلك
﴿ الرابع ﴾ انه تعالى ازال هذه الشبهة بقوله تعالى ﴿مثل نوره﴾
اضاف النور الى نفسه ولو كان تعالى نفس النور وذاته لامتنعت
هذه الاضافة لان اضافة الشيء الى نفسه ممتنعة وكذلك قوله
تعالى يهدى الله لنوره من يشاء ﴿ الخامس ﴾ انه تعالى قال
﴿ وجعل الظلمات والنور ﴾ فتبين بهذا انه تعالى خالق الانوار
﴿ السادس ﴾ أن النور يزول بالظلمة ولو كان تعالى عين هـذا
النور المحسوس لكان قابلا للعدم وذلك يقدح فى كونه قديما
واجب الوجود ﴿ السابع ﴾ ان الاجسام كلها متماثلة على ما
سبق تقريره * ثم انها بعد تساويها فى الماهية تراها مختلفة فى
في النور والظلمة فوجب ان يكون الضوء عرضا قائما

بالاجسام والعرض يمتنع ان يكون الها * فثبت بهذه الوجوه
انه لايمكن حمل النور على ماذكروه بل معناه انه هادي اهل
السموات والارض او معناه منور السموات والارض على
الوجه الاحسن والتدبير الاكمل كما يقال فلان نور هذه البلدة
اذا كان سببا لصلاحها * وقد قرأ بعضهم لله نور السموات
والارض وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع فى الحجاب ﴾ قال تعالى ﴿ كلا انهم
عن ربهم يومئـذ لمحجوبون ﴾ قالوا والحجاب لا يعقل الا فى
الاجسام وتمسكوا أيضا باخبار كثيرة ﴿ الخبر الاول ﴾ ما روى
صاحب شرح السنة رحمه الله في باب الرد على الجهمية قال
قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال ان
الله تعالى لا ينام ولا ينبغى ان ينام ولكنه يخفض القسط ويرفعه
يرفع اليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل حجابه من
نور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من
خلقه * قال المصنف هذا حديث أقر به الشيخان وقوله يخفض
القسط ويرفعه اراد انه يراعى العدل في اعمال عباده كما قال تعالى

﴿وما ننزله الا بقدر معلوم﴾ ﴿الخبر الثاني﴾ ما يروى في الكتب
المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان لله تعالى سبعين
حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما ادرك
بصره ﴿الخبر الثالث﴾ روى في تفسير قوله تعالى ﴿للذين
احسنوا الحسنى وزيادة﴾ انه تعالى يرفع الحجاب فينظرون الى
وجهه تعالى ﴿واعلم﴾ ان الكلام في الآية هو ان اصحابنا رحمهم
الله قالوا انه يجوز ان يقال انه تعالى محتجب عن الخلق ولا
يجوز ان يقال انه محجوب عنهم لان لفظة الاحتجاب مشعرة
بالقوة والقدرة والحجب مشعر بالعجز والذلة فيقال احتجب
السلطان عن عبيده ويقال فلان حجب عن الدخول على
السلطان وحقيقة الحجاب بالنسبة الى الله تعالى محال لانه
عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين بل هو محمول
عندنا على ان لا يخلق الله تعالى في العين رؤية متعلقة به وعند
من ينكر الرؤية على انه تعالى يمنع وصول آثار احسانه وفضله
من انسان ﴿واما الخبر الاول﴾ وهو قوله عليه السلام حجابه
النور ﴿فاعلم﴾ ان كل شيء يفرض مؤثرا في شيء آخر فكل

كمال يحصل للأثر فهو مستفاد من المؤثر ولا شك ان ثبوت
ذلك الكمال لذلك المؤثر اولى من ثبوته في ذلك الاثر واقوى
واكمل ولا شك ان معطي الكمالات باسرها هو الحق تعالى
وكل كمالات الممكنات بالنسبة الى كمال الله تعالى كالعدم
ولا شك ان جملة الممكنات ليست الا عالم الاجسام وعالم
الارواح ولا شك ان جملة كمالات عالم العناصر بالنسبة الى
كمالات عالم الافلاك كالعدم * ثم كمال حال الربع المسكون بالنسبة
الى كمال العناصر كالعدم * ثم كمال الشخص المعين بالنسبة الى
كمالات الربع المسكون كالعدم فيظهر من هذا ان كمال الانسان
المعين بالنسبة الى كمال الله تعالى اولى بأن يقال انه كالعدم
ولا شك أن روح الانسان وحده لا تطيق قبول ذلك الكمال
ولا يمكنه مطالعته بل الارواح البشرية تضمحل في ادنى
مرتبة من مراتب تلك الكمالات فهذا هو المراد بقوله
عليه السلام لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه كل شيء
ادركه بصره *

﴿الفصل الثامن في القرب﴾ قال الله تعالى ﴿ونحن أقرب اليه

من حبل الوريد ﴾ وقال عليه السلام حكاية عن الله ﴿ من تقرب الي
شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه
باعا ومن أتاني يمشي أتيته هرولة ﴾ وروى الاستاذ ابن فورك
رحمه الله في كتاب المتشابهات عن ابن عمر رضى الله عنهما
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يدنو المؤمن من ربه
يوم القيامة حتى يضع الجبار كنفه عليه فيقر بذنوبه فيقول
اعرف ثلاث مرات فيقول تعالى اني سترتها عليك في الدنيا
واني أغفرها لك فيعطى صحيفة حسناته * وأما الكفار والمنافقون
فينادى بهم على رؤوس الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم
﴿ واعلم ﴾ ان المراد من قربه ومن دنوه قرب رحمته ودنوها من
العبد * وأما قوله فيضع الجبار كنفه عليه فهو أيضا مستفاد
من قرب الرحمة يقال انا في كنف فلان أي في انعامه * وأما
ما رواه بعضهم فيضع الجبار كتفه فاتفقوا على انه تصحيف
والرواة ضبطوها بالنون * ثم ان صحت تلك الرواية فهي
محمولة على التقريب والغفران والله اعلم *

﴿ الفصل التاسع في المجيء والنزول ﴾ احتجوا بقوله تعالى

﴿ هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ﴾ وبقوله تعالى
(أو يأتي ربك) وبقوله (وجاء ربك) واحتجوا بالاخبار فمنها
ما رواه صاحب شرح السنة رحمه الله في باب أحياء آخر الليل
وفضله عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضى الله عنهما عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما اجتمع قوم يذكرون الله الا
حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة وتنزلت عليهم السكينة وذكرهم
الله فيمن عنده * ثم قال ان الله تعالى يمهل حتي اذا كان ثلث الليل
الاخير ينزل الى هذه السماء الدنيا فينادى هل من مذنب يتوب
هل من مستغفر هل من داع هل من سائل الى الفجر قال صاحب
هذا الكتاب هذا حديث متفق على صحته * وفي هذا الباب
أيضا عن ابى هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ينزل
ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الاخير فيقول
من يدعوني فاستجيب له من يسألني فاعطيه من يستغفرني
فاغفر له * ثم قال هذا حديث متفق على صحته * وروى أيضا عن
ابى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث
المذكور وزاد فيه ثم يبسط يديه تبارك وتعالى فيقول من

يقرض غير عديم ولا ظلوم * وروى صاحب هذا الكتاب
فى باب ليلة النصف من شعبان عن عروة عن عائشة رضى
الله عنهـا قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليـلة
فخرجت فاذا هو بالبقيع فقال أ كنت تخافين ان يحيف الله
ورسوله فقلت يا رسول الله ظننت انك اتيت بعض نسائك
فقال ان الله ينزل ليلة النصف من شعبان فيغفر لا كثر من
عدد شعر غنم كلب والبخاري ضعف هذا الحديث ﴿ واعلم ﴾
ان الكلام فى قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من
الغمام من وجهين ﴿ الاول ﴾ ان نبين بالدلائل القاهرة انه
سبحانه وتعالى منزه عن المجىء والذهاب ﴿ والثاني ﴾ ان
نذكر التأويلات فى هـذه الآيات * اما النوع الاول فنقول
الذى يدل على امتناع المجيء والذهاب على الله تعالى وجوه
﴿ الاول ﴾ ما ثبت فى علم الاصول ان كل ما يصح عليه المجيء
والذهاب فانه لا ينفك عن المحدث وما لا ينفك عن المحدث
فهو محدث فيلزم ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب وجب
ان يكون محدثا مخلوقا فالاله القديم يستحيل ان يكون كذلك

﴿ والثاني ﴾ ان كل ما يصح عليه الانتقال والمجيء من مكان
الى مكان فهو محدود متناه فيكون مختصا بمقدار معين مع
انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار ازيد منه أو أنقص
منه فحينئذ يكون اختصاصه بذلك المقدار لاجل تخصيص
مخصص وترجيح مرجح وذلك على الاله القديم محال
﴿ والثالث ﴾ وهو انا لو جوزنا فيما يصح عليه المجيء والذهاب
ان يكون الهـا قديما ازليا فحينئذ لا يمكننا ان نحكم بنفي الهية
الشمس والقمر ﴿ الرابع ﴾ انه تعالى حكى عن الخليل عليه
السلام انه طعن في الهـية الكوا كب والقمر والشمس بقوله
﴿لا احب الافلين ﴾ ولا معنى للافول الا الغيبة والحضور فمن
جوز الغيبة والحضور على الاله تعالى فقد طعن فى دليل الخليل
وكذب الله فى تصديق الخليل فى ذلك حيث قال وتلك حجتنا
آتيناها ابراهيم على قومه ﴿واما النوع الثاني﴾ في بيان التأويلات
المذكورة في هذه الآية فنقول فيه وجهان ﴿الاول ﴾ المراد
هل ينظرون الا ان يأتيهم آيات الله فجعل مجيء ايات الله مجيئا له
على التفخيم لشان الايات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش

عظيم من جهته والذي يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى
قال في الايه المتقدمة (فان زللتم من بعدما جاءتكم البينات
فاعلموا ان الله عزيز حكيم) فذكر ذلك في معرض الزجر
والتهديد * ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله هل ينظرون الا ان
ياتيهم الله * ومن المعلوم ان بتقدير ان يصح المجيء والذهاب
على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سببا للزجر والتهديد لانه
عند الحضور كما يزجر قوما ويعاقبهم فقد يثيب قوما ويكرمهم
فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سببا الزجر والتهديد والوعيد
فلما كان المقصود من الآية انما هو التهديد فوجب ان يضمر
في الاية مجيء الهيبة والقهر والتهديد * ومتى اضمرنا ذلك
زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الاية
(الوجه الثاني) ان يكون المراد هل ينظرون الا
ان ياتيهم امر الله ومدار الكلام في هذا الباب
انه تعالى اذا أضاف فعلا الى شيء فان كان ظاهر تلك الاضافة
ممتنعا فالواجب صرف ذلك الظاهر الى التأويل كما قال العلماء
في قوله تعالى (ان الذين يحادون الله) المراد يحادون أولياءه

وقد قال تعالى (واسئل القرية) والمراد أهل القرية فكذا قوله
تعالى (يأتيهم الله) أي يأتيهم أمر الله وليس فيه الا حذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وذلك مجاز مشهور يقال
ضرب الامير فلانا وأعطاه والمراد انه أمر بذلك والذي يؤكد
صحة هذا التأويل وجهان (الاول) ان قوله تعالى يأتيهم الله
وقوله (وجاء ربك) اخبار عن حال القيامة * ثم ان الله تعالى ذكر
هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال (هل ينظرون الا ان
تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) فصار هذا مفسرا لذلك
المتشابه لان كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم
يبعد حمل بعضها على البعض (والثاني) انه تعالى قال بعد هذه
الآية وقضي الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق
وهذا يستدعي أن يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك حتى
يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي أضمرناه من
ان قوله يأتيهم الله أي يأتي أمر الله * فان قيل أمر الله عندكم
صفة قديمة فالاتيان عليها محال * قلنا الامر في اللغة له معنيان
أحدهما الفعل والثاني الطريق قال تعالى (وما أمرنا الا واحدة

كلمح بالبصر) وقال (وما أمر فرعون برشيد) فيحمل الامر في هذه
الآية على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال
واظهار الآيات المهيبة وهذا هو التأويل الاول الذى ذكرناه
واما ان حملنا الامر على الامر الذى هو ضد النهى ففيه وجهان
(الاول) أن يكون التقدير هو ان مناديا ينادى يوم القيمة
الا ان الله يأمركم بكذا وكذا ويكون إتيان الامر هو وصول
ذلك النداء اليهم* وقوله في ظلل من الغمام أي مع ظلل والتقدير
ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل في زمان واحد
(الثاني) أن يكون المراد من اتيان أمر الله تعالى في ظلل
حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات دالة على
حكم الله تعالى على كل واحد مما يليق به من السعادة والشقاوة
أو يكون المراد انه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل من الغمام
وتكون النقوش جلية ظاهرة لاجل شدة بياض ذلك الغمام
وسواد تلك الكتابة وهى دالة على أحوال أهل الموقف في
الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى
جعلها أمارة لما يريد انزاله بالقوم فيعلمون ان الامر قد قرب

وحضر (الوجه الثالث) في التأويل أن يكون المعنى هل ينظرون
الا أن تأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب* فحذف ما يأتي
تعويلا على الفهم اذ لو ذكر ذلك العذاب الذى يأتيهم به كان
ذلك أسهل عليهم في باب الوعيد* واذا لم يذكره كان أبلغ في
التهويل لانه حينئذ تنقسم خواطرهم وتذهب افكارهم في كل
وجه* ومثله قوله تعالى (فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين)
والمعنى واتاهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا وكذا قوله
تعالى (فاتى الله بنيانهم من القواعد) ويقال في الكلام المتعارف
المشهور اذا سمع بولاية رجل جاءنا فلان بجوره وظلمه ولا
شك انه مجاز مشهور (الوجه الرابع) في التأويل أن يكون
في بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره
هل ينظرون أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة والمراد
انه يأتيهم الله بالغمام مع الملائكة (الوجه الخامس) وهو أقوى
من كل ما سبق انا ذكرنا في التفسير الكبير ان قوله تعالى
(يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) انما نزله في حق

اليهود وعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى ﴿ فان زللتم من بعد
ما جاءتكم البينات ﴾ خطابا مع اليهود فيكون قوله ﴿ هل ينظرون
الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ﴾ حكاية عنهم والمعنى انهم
لا يقبلون دينكم الا أنهم ينظرون أن يأتيهم الله في ظلل من
الغمام * ومما يدل على ان المراد ذلك انهم فعلوا ذلك مع موسى
عليه السلام * فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة * واذا ثبت
ان هذه الآية حكاية عن حال اليهود واعتقادهم لم يمتنع أجراء
الآية على ظاهرها ـ وذلك لان اليهود كانوا على دين التشبيه
وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى وكانوا يقولون
انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور فى ظلل من الغمام
فظنوا مثل ذلك في زمان محمد عليه السلام * ومعلوم ان مذهبهم
ليس بحجة * وبالجملة فانه يدل على ان قوما ينتظرون أن يأتيهم
الله وليس في الآية دلالة على ان أولئك الاقوام محقون
أو مبطلون وعلى هذا التقدير زال الاشكال وهذا هو الجواب
المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكورة فى سورة الانعام * فان قيل
هذا التأويل كيف يتعلق بهذه الآية وانه قال فى آخرها والى

الله ترجع الامور * قلنا انه تعالى حكى عنادهم وتوقيفهم قبول
الدين الحق على الشرط الفاسد * ثم ذكر بعده ما يجرى مجرى
التهديد لهم فقال والى الله ترجع الامور * وأما قوله تعالى
﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ فالكلام فيه أيضا على وجهين
﴿ الاول ﴾ أن تحمل هذه الآية على باب حذف المضاف وعلى
هذا الوجه ففي الآية وجوه ﴿ أحدها ﴾ وجاء أمر ربك بالمحاسبة
والمجازاة ﴿ وثانيها ﴾ وجاء قهر ربك كما يقال جاءنا الملك القاهر
اذا جاء عسكره ﴿ وثالثها ﴾ وجاء ظهور معرفة الله تعالى بالضرورة
في ذلك اليوم فصار ذلك جاريا مجرى مجيئه وظهوره ﴿ الوجه
الثاني ﴾ انا لا نحمل هذه الاية على حذف المضاف * ثم فيه وجهان
﴿ الاول ﴾ أن يكون المراد من هذه الآية التمسك بظهور
آيات الله تعالى وسر آثار قدرته وقهره وسلطانه * والمقصود
تمثيل تلك الحالة بحال الملك اذا حضر فانه يظهر بمجرد حضوره
من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بظهور عساكره كلها
﴿ الثاني ﴾ ان الرب هو المربي فلعل ملكا عظيما هو أعظم الملائكة
كان مربيا للنبي صلى الله عليه وسلم وكان هو المراد من قوله

وجاء ربك* فاما الحديث المشتمل على النزول الى السماء الدنيا
فالكلام عليه من وجهين ﴿ الاول ﴾ بيان ان النزول قد
يستعمل في غير الانتقال وتقريره من وجوه ﴿ احدها ﴾ قوله
تعالى ﴿ وانزل لكم من الانعام ثمانية أزواج ﴾ ونحن نعلم
بالضرورة ان الجمل أو البقر ما نزل من السماء الى الارض على
سبيل الانتقال وقال الله تعالى ﴿فانزل الله سكينته على رسوله﴾
والانتقال على السكينة محال *وقال الله تعالى ﴿نزل به الروح الامين
على قلبك﴾ والقرآن سواء قلنا انه عبارة عن صفة قديمة أو قلنا
انه عبارة عن الحرف والصوت ألانتقال عليه محال وقال
الشافعي المطلبي رضي الله عنه دخلت مصر فلم يفهموا كلامى
فنزلت ثم نزلت ولم يكن المراد من هذا النزول الانتقال ﴿الثانى﴾
انه ان كان المقصود من النزول من العرش الى السماء الدنيا
أن يسمع نداؤه فهذا المقصود ما حصل وان كان المقصود
مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه فهذا مما لا حاجة فيه الى
النزول من العرش الى السماء الدنيا بل كان يمكنه أن ينادينا
وهو على العرش* ومثاله أن يريد من فى الشرق اسماع من فى

الغرب ومناداته فيتقدم الى جهة المغرب باقدام معدودة* ثم
يناديه وهو يعلم انه لا يسمعه البتة فههنا تكون تلك الخطوات
عملا باطلا وعبثا فاسدا فيكون كفعل المجانين* فعلمنا ان ذلك
غير لائق بحكمة الله تعالى ﴿ الثالث ﴾ ان القوم رأوا ان كل
سماء في مقابلة السماء التى فوقها كقطرة فى بحر وكدرهم في
مفازة *ثم كل السموات فى مقابلة الكرسي كقطرة في البحر
والكرسي في مقابلة العرش كذلك *ثم يقولون ان العرش مملوء
منه والكرسي موضع قدمه فاذا نزل الى السماء الدنيا وهى فى
غاية الصغر بالنسبة الى ذلك الجسم العظيم فاما ان يقال ان أجزاء ذلك
الجسم العظيم يدخل بعضها في بعض وذلك يوجب القول بأن تلك
الاجزاء قابلة للتفرق والتمزق ويوجب القول أيضا بتداخل
الاجزاء بعضها فى بعض وذلك يقتضى جواز تداخل جملة العالم في
خردلة واحدة وهو محال* واما ان يقال ان تلك الاجزاء بليت
عند النزول الى السماء الدنيا وذلك قول بانه قابل للعدم والوجود
وذلك مما لا يقوله عاقل فى صفة الاله تعالى *فيثبت بهذا البرهان
القاهر ان القول بالنزول على الوجه الذى قالوه باطل ﴿الرابع﴾

انا قد دللنا على ان العالم كرة فاذا كان كذلك وجب القطع
بانه ابدا يكون الحاصل فى أحد نصفى الارض هو الليل وفي
النصف الاخر هو النهار فاذا وجب نزوله الى السماء الدنيا فى
الليل وقد دللنا على ان الليل حاصل ابدا فهذا يقتضي ان
يبقى ابدا في السماء الدنيا الا انه يستدير على ظهر الفلك بحسب
استدارة الفلك وبحسب انتقال الليل من جانب من الارض
الى جانب آخر ولو جاز ان يكون الشىء المستدير مع الفلك
ابدا الها للعالم فلم لايجوز ان يكون إله العالم هو الفلك ومعلوم
ان ذلك لايقوله عاقل ﴿ النوع الثاني ﴾ من الكلام في هذا
الحديث بناؤه على التأويل على سبيل التفصيل وهو ان يحمل
هذا النزول على نزول رحمته الى الارض وذلك الوقت
والسبب في تخصيص ذلك الوقت بهذا الفعل وجوه ﴿الاول﴾
ان التوبة التى يؤتى بها في قلب الليل الظاهر انها تكون خالية
عن شوائب الدنيا لان الاغيار لايطلعون عليها فتكون أقرب
الى القبول ﴿ والثاني ﴾ ان الغالب على الانسان فى قلب الليل
الكسل والنوم والبطالة فلو لا الجد العظيم فى طلب الدين

والرغبة الشديدة في تحققه لما تحمل مشاق السهر ولما أعرض
عن اللذات الجسمانية ومتى كان الجد والرغبة والاخلاص اتم
واكمل كان الثواب أوفر ﴿ الثالث ﴾ ان الليل وقت الكسل
والفتور فاحتيج في الترغيب في الاشتغال بالعبادة فى الليل
الى مزيد امور تؤثر فى تحريك دواعى الاشتغال والتهجد
فيحسن ان الشارع يخص هذا الوقت بمثل هذا الكلام
ليكون توفر الدواعى على التهجد أتم فهذه الجهات الثلاثة تصلح
ان تكون سببا لتخصيص الشرع هذا الوقت بهذا التشريف
ولاجلها قال الله تعالى ﴿ وبالاسحار هم يستغفرون ﴾ وقال
﴿والمستغفرين بالاسحار﴾ ﴿ الوجه الرابع ﴾ ان جمعا من
أشراف الملائكة ينزلون فى ذلك الوقت بامر الله تعالى فاضيف
ذلك الى الله تعالى لانه حصل بسبب أمر الله تعالى كما يقال
بنى الامير دارا وضرب دينارا * ومن ذهب الى هذا التأويل
من يروى الخبر بضم الياء تحقيقا لهذا المعنى * ﴿واعلم﴾ ان تمام
التقرير فى تأويل هذا الخبر ان من نزل من الملوك عند انسان
لاصلاح شأنه والاهتمام بامره فانه يكرمه جدا بل يكون

نزوله عنده مبالغة فى اكرامه فلما كان النزول موجبا للاكرام
أو موجبا له اطلق اسم النزول على الاكرام وهذا أيضا هو
المراد بقوله تعالى ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ وذلك ان
الملك اذا جاء وحضر لفصل الخصومات عظم وقعه واشتدت
هيبته والله أعلم *

﴿ الفصل العاشر فى الخروج والبروز والتجلي والظهور ﴾

قال عليه السلام (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
ولا تضامون فى رؤيته) وفي رواية لاتضارون والتأويل
ان المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئى بالمرئي
ومعنى قوله لاتضامون اي لاينضم بعضكم الى بعض كما يتضمون
فى رؤية الهلال رأس الشهر بل رؤية جهرة من غير تكلف
لطلبه كما ترون البدر* وقوله لايضارون أي لايلحقكم ضرر في
طلب رؤيته بل ترونه من غير تكلف الطلب وماروى تضامون
مخففا فالمراد منه الضيم اي لايلحقكم فيه ضيم *وقال أيضا عليه
السلام (ان الله يبرز كل يوم جمعة لاهل الجنة على كثيب من
كافور فيكون فى القرب على تبكرهم الى الجمعة الا فسارعوا

الى الخيرات) واعلم انه قيل ان هذا الخبر ضعيف وان صح
فالتأويل ان اهل الجنة يرون على مقادير اوقات الدنيا فيما
سبق من اعمالهم الحسنة * واما بروزه لاهل الجنة وبذلك
يتخيل لهم فهو ان يخلق لهم رؤية متعلقة وهم على كثيب من
كافور * واما قربه منهم فمعناه القرب بالرحمة كما قال (من تقرب
الي شبرا تقربت اليه ذراعا) ويقال للفاسق انه بعيد من الله
وأيضا ما روي انه عليه السلام قال (ما منكم من أحد الا
سيخلو به ربه يوم القيامة ويكلمه وليس بينه وبينه ترجمان)
فنقول وجه التأويل فيه من اراد أن يتوجه اليه منهم فانه
يخلو به فعبر به عنه وأيضا كما كان قادرا على أن يسمع كل
واحد انه لايتكلم مع غيره والله أعلم *

﴿الفصل الحادى عشر﴾ فى الظواهر التي توهم كونه قابلا للتجزي
والتبعض تعالى الله عنه علواً كبيرا * اما الذى ورد منه في
القرآن فقوله تعالى في حق آدم عليه السلام (فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي) وقال في مريم عليها السلام (ونفخنا فيها من
روحنا) وقوله تعالى في حق عيسي عليه السلام وروح منه *واما

الخبر فما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم
قال لما خلق الله آدم ونفخ فيه من روحه عطس آدم وشكر الله
فقال له ربه يرحمك ربك * ثم قال هذا تحيتك وتحية ذريتك
والتأويل ان تقول اما اضافة الروح الى نفسه فهو اضافة التشريف
واما النفخ فالتعبير بالسبب عن المسبب — وهذا مما يجب المصير
اليه لامتناع ان يكون تعالى قابلا للتجزى والتبعيض *

﴿الفصل الثانى عشر﴾ فى الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى
(ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين
يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها) قالوا فانه تعالى عاب
هذه الاصنام وطعن في كونها آلهة بناء على عدم هذه الاعضاء
لها فلو لم تكن هذه الاعضاء حاصلة لله تعالي لتوجه الطعن
هناك وذلك باطل * والجواب عنه أن يقال المقصود من هذه
الايدى شيء آخر سوى ماذكرتم * وبيانه هو ان الكفار
الذين كانوا يعبدون الاصنام كانت لهم أرجل يمشون بها وايد
يبطشون بها وأعين يبصرون بها وآذان يسمعون بها ولان
المقصود من الرجل واليد والعين والاذن هو هذه القوي

المتحركة والمدركة فاذا كانت هذه الاعضاء حاصلة لكم وغير
حاصلة لها كنتم أشرف وأعلى منها فكيف يليق بالعقل اقدامكم
على عبادتها وبالله التوفيق *

﴿الفصل الثالث عشر فى الوجه﴾ احتجوا على اثباته لله
تعالى بالاخبار والآيات اما الآيات فكثيرة ﴿أحدها﴾ قوله
تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)
قالوا وامتنع ان يكون وجه الرب هو الرب ويدل عليه
وجهان ﴿الاول﴾ انه تعالى أضاف الوجه الى نفسه واضافة
الشيء الى نفسه ممتنعة ﴿والثانى﴾ لو كان ذو الجلال صفة
للرب لوجب أن يقال ذى الجلال لان صفة المجرور مجرورة
﴿وثانيتها﴾ قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) ﴿وثالثتها﴾
قوله تعالى (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشى يريدون وجهه) ﴿ورابعتها﴾ قوله تعالى ولا تطرد
الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴿وخامستها﴾
قوله تعالى (ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله)
﴿وسادستها﴾ قوله تعالى فى سورة الروم (يريدون وجه الله)

{وسابعتها} قوله تعالى (وما أتيتم من زكاة تريدون وجه الله)
{وثامنتها} قوله تعالى (انما نطعمكم لوجه الله) {وتاسعتها} قوله
تعالى (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى) وأما الاخبار فكثيرة {الاول}
ما روى خزيمة عن جابر قال لما نزل قوله تعالى (قل هو القادر
على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم * قال النبي صلى الله عليه
وسلم أعوذ بوجهك * ثم قال أو من تحت أرجلكم * ثم قال أو
يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض قال عليه السلام هاتان
أهون وأيسر {الثاني} روى عمار بن ياسر عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق أحيني
ما كانت الحياة خيرا لى وتوفني اذا كانت الوفاة خيرا لى اللهم
أسألك خشيتك في الغيب والشهادة وكلمة الحق والعدل فى
الغضب والرضى وأسألك القصد فى الفقر والغناء وأسألك
نعيما لا يتبدل وأسألك قرة عين لا تنقطع وأسألك الرضاء
بعد القضاء وأسألك برد العيش بعد الموت وأسألك لذة النظر
الى وجهك وأسألك الشوق الى لقائك فى غير ضراء مضرة
ولا فتنه مضلة اللهم زينا بزينة الايمان واجعلنا هداة مهتدين

{الثالث} قال عليه السلام من صام يوما فى سبيل الله ابتغاء
وجه الله باعد الله وجهه من النار سبعين خريفا {الرابع} عن
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذكم
بالله فاعيذوه ومن سألكم بوجه الله فعظموه {الخامس} عن
أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (مثل
المجاهد فى سبيل الله ابتغاء وجه الله مثل القائم المصلي حتى
يرجع من جهاده) {السادس} قال عبد الله قسم رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال رجل ان هذه القسمة ما أريد بها وجه
الله فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فاحمر
وجهه حتى وددت اني لم أخبره فقال رحمنا الله وموسى قد
أوذي باكثر من هذا فصبر {السابع} عن حذيفة عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال ان المسلم اذا دخل في صلاته أقبل
الله اليه بوجهه ولا ينصرف عنه حتى ينصرف عنه أو يحدث
حديثا {الثامن} عن الحارث الاشقري ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال ان الله تعالى أوحى الى يحيى بن زكريا أن يقول لبني
اسرائيل اذا قمتم الى الصلاة فلا تلتفتوا فان الله يقبل بوجهه الى

عبده ﴿ التاسع ﴾ الحديث المشهور وهو انه عليه السلام قال في
قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة هي النظر الى وجه الله
وقال أيضا جنتان من فضة ابنيتهما ومافيهما وجنتان من ذهب
ابنيتهما وما فيهما ومابين القدم وبين أن ينظر الى وجه ربهم في
جنة عدن الا رداء الكبرياء على وجهه ﴿ العاشر ﴾ عن عبدالله
ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المرأة عورة
فاذا خرجت يستبشر بها الشيطان وأقرب ما تكون من وجه
ربها اذا كانت في قعر بيتها (واعلم) انه لا يمكن أن يكون الوجه
المذكور في هذه الآيات وهذه الاخبار هو الوجه بمعنى العضو
والجارحة ويدل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ قوله تعالى (كل شيء
هالك الا وجهه) وذلك لانه لو كان الوجه هو العضو المخصوص
لزم ان يفنى جميع الجسد والبدن وأن تفنى العين التي على الوجه
وأن لا يبقى الا مجرد الوجه وقد التزم بعض حمقى المشبهة ذلك
وهو جهل عظيم ﴿ الثاني ﴾ ان قوله تعالى ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال
والاكرام ومعلوم ان الموصوف بالجلال والاكرام هو الله تعالى

وذلك يقتضي أن يكون الوجه كناية عن الذات ﴿ الثالث ﴾
قوله تعالى ﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ وليس المراد من الوجه
ههنا هو العضو المخصوص فانا ندرك بالحس ان العضو المسمى
بالوجه غير موجود في جميع جوانب العالم * وأيضا فلو حصل
ذلك العضو في جميع الجوانب لزم حصول الجسم الواحد دفعة
واحدة في أمكنة كثيرة وذلك لا يقوله عاقل ﴿ الرابع ﴾ ان
قوله تعالى ﴿ يريدون وجهه ﴾ وقوله ﴿ الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ﴾
لا يمكن حمل شيء منها على الظاهر لان وجهه تعالى على مذهبهم
قديم أزلي والقديم الازلي لا يراد لان الشيء الذي يراد معناه
انه يراد حصوله ودخوله في الوجود وذلك في القديم الازلي
محال * وأيضا فهؤلاء كانوا يعبدون الله تعالى وما كانوا يريدون
وجه الله كيف كان وانه لو كان غضبانا عليهم فهم لا يريدونه بل انما
يريدون منه كونه راضيا عنهم وذلك يدل على انه ليس المراد
من الوجه في هذه الآيات نفس الجارحة المخصوصة بل المراد
منه شيء آخر وهو كونه تعالى راضيا عنهم ﴿ الخامس ﴾ الخبر
الذي رويناه وهو قوله عليه السلام أقرب ما تكون المرأة من

وجه ربها اذا كانت في قعر بيتها ومعلوم انه لو كان المراد من
الوجه العضو المخصوص لم يختلف الحال فى القرب والبعد
بسبب كونها في بيتها أو لم تكن * أما اذا حملنا الوجه على الرضاء
استقام ذلك * فثبت بهذه الدلائل انه لا يمكن أن يكون الوجه
المذكور في هذه الآيات والاخبار بمعنى العضو والجارحة * اذا
عرفت هذا فنقول لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة
وعن الرضى أخرى * أما الاول فنقول السبب فى وجوب
جعل الوجه كناية عن الرضى وجوه ﴿ الاول ﴾ ان المرئى من
الانسان فى اكثر الاوقات ليس الا وجهه وبوجهه يتميز
ذلك الانسان عن غيره فالوجه كأنه هو العضو الذي به يتحقق
وجود ذلك الانسان وبه يعرف كونه موجودا * فلما كان الامر
كذلك لا جرم حسن جعل الوجه اسما لكل الذات * ومما يقوى
ذلك ان القوم اذا كان معهم انسان يرتب أحوالهم ويقوم
باصلاح أمورهم سمى وجه القوم ووجيههم والسبب فيه ما
ذكرنا ﴿ الثاني ﴾ ان المقصود من الانسان ظهور آثار عقله
وحسه وفهمه وفكره ومعلوم ان معدن هذه الاحوال هو

الرأس ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه فلما كان معظم المقصود
من خلق الانسان انما يظهر فى الوجه لا جرم حسن اطلاق
اسم الوجه على كل الذات ﴿ الثالث ﴾ ان الوجه مخصوص
بمزيد الحسن واللطافة والتركيب العجيب والتأليف الغريب
وكل مافى القلب من الاحوال فانه يظهر على الوجه فلما امتاز
الوجه عن سائر الاعضاء بهذه الخواص لا جرم حسن
اطلاق لفظ الوجه على كل الذات * وأما بيان السبب في جواز
جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى فهو ان الانسان اذا مال
قلبه الى الشيء أقبل بوجهه عليه * واذا كره شيئاً أعرض بوجهه
عنه فلما كان اقبال الانسان بوجهه عليه من لوازم كونه مائلا
اليه لا جرم حسن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى اذا
عرفت هذه المقدمة فنقول * أما قوله تعالى ﴿ كل شيء هالك
الا وجهه ﴾ وقوله ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ فالمراد منه الذات
والمقصود من ذكره التأكيد والمبالغة فانه يقال وجه هذا
الامر كذا وكذا * ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا والمراد
منه هو نفس ذلك الشيء ونفس ذلك الدليل فكذا هذا * أما

قوله تعالى ﴿ فثم وجه الله ﴾ ﴿ انما نطعمكم لوجه الله ﴾ ﴿ الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ﴾ فالمراد من الكل رضى الله تعالى وهكذا القول فى تلك الاحاديث وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع عشر في العين ﴾ احتجوا على ثبوتها بالقرآن والاخبار * أما القرآن فقوله تعالى لنوح عليه السلام ﴿ واصنع الفلك باعيننا ﴾ ولموسى عليه السلام ولتصنع على عيني ولمحمد عليه السلام ﴿ واصبر لحكم ربك فانك باعيننا ﴾ أما الاخبار فروى صاحب شرح السنة رحمه الله في باب ذكر الدجال عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الناس فاثنى على الله بما هو أهله ثم ذكر الدجال فقال ﴿ اني لأنذركموه وما من نبي الا أنذر قومه لقد أنذر نوح قومه ولكنى سأقول لكم فيه قولا لم يقله نبي لقومه انه أعور وان الله ليس باعور ﴾ ثم قال صاحب الكتاب هذا حديث صحيح أخرجه البخارى في كتابه وروى أيضا عن ابن عباس رضي الله عنه انه ذكر الدجال عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان الله لا يخفى عليكم انه ليس باعور وأشار

بيده الى عينيه وان المسيح الدجال أعور عين اليمنى كان عينه عنبة طافية * ثم قال هذا حديث اتفق الشيخان على صحته ومما يدل أيضا على اثبات العين لله تعالى ما روي في الدعوات احفظنا بعينك التى لا تنام وأيضا يقال في العرف عين الله عليك ﴿ واعلم ﴾ ان نصوص القرآن لا يمكن اجراءها على ظاهرها لوجوه ﴿ الاول ﴾ ان ظاهر قوله تعالى ﴿ ولتصنع على عيني ﴾ يقتضي ان يكون موسى عليه السلام مستقرا على تلك العين ملتصقا بها مستعليا عليها وذلك لا يقوله عاقل ﴿ الثانى ﴾ ان قوله تعالى ﴿ واصنع الفلك باعيننا ﴾ يقتضي أن يكون آلة تلك الضيعة هي تلك الاعين ﴿ والثالث ﴾ ان اثبات الاعين في الوجه الواحد قبيح * فثبت انه لابد من المصير الى التأويل وذلك هو أن يحمل هذه الالفاظ على شدة العناية والحراسة والوجه فى حسن هذا المجاز ان من عظمت عنايته بشيء وميله اليه ورغبته فيه كان كثير النظر اليه فجعل لفظ العين التى هي آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية * وأما هذا الخبر الذي رويته فمشكل لان ظاهره يقتضي أن النبي صلى الله عليه وسلم

أظهر الفرق بين الاله تعالى وبين الدجال بكون الدجال أعور
وكون الله تعالى ليس باعور وذلك بعيد * وخبر الواحد اذا
بلغ هذه الدرجة في ضعف المعنى وجب أن يعتقد أن الكلام
كان مسبوقا بمقدمة لوذكرت لزال هذا الاشكال * أليس راوي
هذا الحديث هو ابن عمر ثم ان المشهور ان ابن عمر لما روى
قوله صلى الله عليه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء أهله طعنت
عائشة رضى الله عنها فيه وذكرت أن هذا الكلام من
الرسول كان مسبوقا بكلام آخر واحتجت على ذلك بقوله
تعالى ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ لو حكى لزال هذا
الاشكال فكذا ههنا انه من البعيد صدور مثل هذا الكلام
من الرسول الذي اصطفاه الله تعالى لرسالته وأمره ببيان
شريعته وبالله التوفيق *

﴿الفصل الخامس عشر في النَّفَس﴾ هذا اللفظ غير وارد
في القرآن لكنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لاتسبوا
الريح فانها من نفس الرحمن وقال أيضا اني لاجد نَفَس الرحمن
من جانب اليمن والتأويل انه مأخوذ من قوله نفّست عن

فلان أى فرجت عنه وانفس الله عن فلان أى فرج عنه
والريح اذا كانت طيبة فقد زالت هذه المكاره فلما وجدها
من قبل اليمن فقد حصل المقصود وأيضا فالمقرون بالمكروه
مكروه والمقرون بالمحبوب محبوب * فلما وجد النبي صلى الله عليه
وسلم النصرة من قبل اليمن فقد وجد التنفس من المكروهات
من ذلك الجانب فلاجرم صدق قوله انى لاجد نفس الرحمن
من قبل اليمن * ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان يمانٍ
والحكمة يمانية وهذا هو المراد من قوله ان الريح من نفس
الرحمن أي هى مما جعل الله فيها التفريج والتنفيس وبالله التوفيق *

﴿الفصل السادس عشر في اليد﴾ اعلم ان هذه اللفظ وردت
في القرآن والاخبار اما القرآن فقد وردت هذه الصيغة بصيغة
الوحدان تارة وبصيغة التثنية أخرى كقوله تعالى ﴿مامنعك
ان تسجد لما خلقت بيدي﴾ وقوله (بل يداه مبسوطتان)
واما الاخبار فكثيرة (الاول) ما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال التقى آدم وموسى فقال موسى أنت الذي
خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته ونفخ فيك من روحه

أمرك بامر فعصيته فاخرجك من الجنة فقال آدم ياموسى
اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده أفتلومني على أمر
قد قدره الله عليّ قبل أن يخلقني باربعين سنة قال فحج آدم موسى
وهـذا الخبر اشتمل على ان موسى عليه السلام اثبت اليد
لله تعالى وكذلك آدم قال بذلك (الثانى) روى أبو هريرة
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما خلق الله تعالى
الخلق كتب بيده على نفسه ان رحمتي سبقت غضبي (الثالث)
روى عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
انه يفتح ابواب السماء في ثلث الليل الباقي فيبسط يده فيقول
الا عبد يسألنى فاعطيه ولا يزال كذلك حتى يطلع الفجر
(الرابع) روى ابو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه
قال ان أحدكم ليتصدق بالتمرة اذا كانت من الطيب ولا يقبل
الله الا طيبا فيجعل الله فى يده اليمنى ثم يربيها كما يربي احدكم
فلوه وفصيله حتى يصير مثل أحد (الخامس) الحديث المشهور
وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الصدقه تقع فى يدي الرحمن
قبل أن تقع فى يد الفقير (السادس) ما تواتر النقل عن النبى

صلى الله عليه وسلم انه كان يقول والذي نفسي بيده (السابع)
قوله عليه السلام ان الله خمر طينة آدم بيده اربعين صباحا
والاحاديث فى هذا الباب كثيرة (واعلم) ان لفظ اليد حقيقة
فى هذه الجارحة المخصوصة الا انه يستعمل على سبيل المجاز
فى امور غيرها (فالاول) انه يستعمل لفظ اليد في القدرة
يقال يد السلطان فوق يد الرعية أي قدرته غالبة على قدرتهم
والسبب فى حسن هذا المجاز ان كمال حال هـذا العضو انما
يظهر بالصفة المسماة بالقدرة فلما كان المقصود من اليد حصول
القدرة اطلق اسم القدرة على اليد * وقد يقال هذه البلدة في
يد الامير وان كان الامير مقطوع اليد * ويقال فلان فى يده
الامر والنهي والحل والعقد والمراد ما ذكرناه (والثانى) ان
اليد قد يراد بها النعمة وانما حسن هذا المجاز لان آلة اعطاء
النعمة اليد فاطلاق اسم اليد على النعمة اطلاق لاسم السبب
على المسبب (الثالث) انه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام
على سبيل التأكيد كقولهم يداك اوكتا ويقرب منه قوله
تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة * وقوله بين يدي رحمته

فان النجوى الرحمة ولا يكون لها هذان العضوان المسميان
باليدين اذا عرفت هذه المقدمة * فنقول اما قوله تعالى (يد الله
فوق أيديهم) فالمعنى ان قدرة الله تعالى غالبة على قدرة الخلق
واما قوله تعالى حكاية عن اليهود انهم قالوا (يد الله مغلولة)
فاليد هنا بمعنى النعمة والدليل عليه ان اليهود اما ان يقال انهم
مقرون باثبات الخالق او يقال بانهم منكرون له فان اقروا
به امتنع ان تقول ان خالق العالم جعل مغلولا مقهورا فان
ذلك لايقوله عاقل وان انكروه لم يكن للقول بكونه مغلولا
فائدة * فثبت ان المراد انهم كانوا يعتقدون ان نعم الله تعالى
محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت هذه الآية من اقوى
الدلائل على ان لفظة اليد قد يراد بها النعمة * واما قوله تعالى
(بل يداه مبسوطتان) فالمراد منه أيضا النعمة ويدل عليه وجهان
(الاول) ان هذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود
يد الله مغلولة ولما بينا بالدليل ان قولهم يد الله مغلولة ليس
معناه الغل والحبس بل معناه احتباس نعم الله تعالى عنهم
وجب ان يكون قوله بل يداه مبسوطتان عبارة عن كثرة

نعم الله تعالى وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقا
للسؤال (والثانى) ان قوله بل يداه مبسوطتان لو حملناه على
ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التسنج
تعالى الله عنه * فثبت ان المراد منه افاضة النعم * واما قوله تعالى
(ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) فنقول للعلماء فيه قولان
(الاول) ان اليدين صفتان قائمتان بذات الله تعالى يحصل
بهما التخلق على وجه التكريم والاصطفاء كما فى حق آدم
عليه السلام * واحتج القائلون بهذا الوجه بوجوه (الاول)
ان قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي مشعر بانه
تعالى انما جعل آدم مسجود الملائكة لانه تعالى خلقه بيديه
فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لكانت علة هذه المسجودية
حاصلة في كل المخلوقات فوجب هذا الحكم فى الكل وحيث
لم يحصل علمنا ان اليد صفة سوى القدرة (والثانى) أن
قدرة الله تعالى واحدة واليد موصوفة بالتثنية (والثالث)
ان قوله تعالى لما خلقت بيدى يدل على كونه مخصوصا بانه
مخلوق والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه *

فوجب في كل من سوى آدم عليه السلام ان لا يكونوا مخلوقين باليدين ولا شك في أنهم مخلوقون بالقدرة وذلك يقتضي ان تكون اليد شيئا سوى القدرة * والقول الثاني ان اليد ههنا هي القدرة ويدل عليه وجوه (الاول) ان القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف بها متمكنا من الايجاد والتكوين ونقل الشيء من العدم الى الوجود فلما كان المسمى باليد كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة (والثاني) ان قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود فيجب تعلقها بكل ما يصح ان يكون مقدورا والا لزم افتقارها في ذلك الاختصاص الى المخصص لكن المصحح المقدورية وهو الامكان * فهذا يقتضي ان يكون كل ممكن مقدور الله تعالى * ولا شك ان وجود آدم عليه السلام من الممكنات فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله تعالى فلو فرضنا جهة أخرى مستقلة بايجاد هذا الممكن لزم ان يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال (الثالث) ان اثبات صفة سوى القدرة مؤثرة في وجود آدم مما لا دليل على ثبوتها فلم يجز اثباتها لانعقاد الاجماع

على ان اثبات صفة من صفات الله تعالى من غير دليل لا يجوز فاما الجواب عن الوجه الاول اما ما تمسكوا به أولا فهو أنه لو كان تخليق ادم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان تخليق البهائم والانعام بالايدي يوجب رجحانها على آدم في هذه الاصطفاء لقوله تعالى في صفة تخليقها مما عملت أيدينا انعاما فهم لها مالكون * ثم نقول لم لا يجوز ان يكون معنى قوله تعالى خلقت بيدى هو بيان لكثرة عناية الله تعالى في ايجاده وتكوينه فان الانسان اذا اراد المبالغة في اصلاح بعض المهمات وفي تكميله فقد يقول هذا الشيء اعمله بيدي * ومن المعلوم ان التخليق بغير هذا النوع من العناية ما كان حاصلا في حق غير آدم عليه السلام * والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان التثنية لا تدل على حصول العدد بدليل قوله تعالى (فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) وقوله (بين يدي رحمته) والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان التخصيص بالذكر هنا لم يدل على نفي حكمه عما عداه للناس بينا ان التخليق باليدين عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف

وهذا المجموع ما كان حاصلا فى غير آدم * وأما الاحاديث
فنقول * أما قوله صلى الله عليه وسلم خلق آدم بيده وكتب
التوراة بيده فذلك حق يدل على ان المراد التخصيص بمزيد
الكرامات وكذا قوله كتب بيده على نفسه ان رحمتي سبقت
غضبي وأما قوله صلى الله عليه وسلم ان الله يفتح أبواب السماء
فى ثلث الليل الباقى فيبسط يده فالمراد افاضة النعمة وايصال
الرحمة والمغفرة الى المحتاجين * وأما قوله صلى الله عليه وسلم
الصدقة تقع في يدي الرحمن فالمراد منه شدة العناية لقبول تلك
الصدقات وتكثير الثواب عليه وكذا المراد بقوله خمر طينة
آدم بيده * وأما قوله عليه السلام والذي نفسي بيده فالمراد
باليد هنا القدرة والذي يدل على ان هذه الالفاظ يجب تأويلها
ان قوله صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع فى يدي الرحمن ليس المراد
منه اليد بمعنى العضو والجارحة وتدل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾
انا نشاهد ان تلك الصدقة ماوقعت الا في يد الفقير * فالقول
في أنها وقعت فى يد أخرى هى عضو مركب من الاجزاء
والابعاض مع انالا نراها ولا نحس بها تشكيك فى الضروريات

﴿ الثاني ﴾ هذا يقتضى أن يكون يد الله ظرفا لصدقات العباد
وذلك على خلاف ظاهر قوله تعالى (بل يداه مبسوطتان)
﴿ الثالث ﴾ ان ذلك يقتضي أن يكون يد المعطى فوق يد المعبود
حتى يمكنه أن يوقع الصدقة فى يدي الرحمن وذلك مناقض
لظاهر قوله تعالى فوق أيديهم ﴿ الرابع ﴾ ان ذلك يقتضى أن
يكون هو على العرش ويده على الارض وذلك لا يقوله عاقل
فثبت انه لابد في هذه الظواهر من التأويلات وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع عشر فى اثبات القبضة ﴾ هذه اللفظة قد
أفردت في الاخبار والقرآن * أما القرآن فقوله تعالى
(والارض جميعا قبضته يوم القيامة) * وأما الاخبار فكثيرة
﴿ الخبر الاول ﴾ ما روى خزيمة فى كتابه الذى سماه
بالتوحيد عن أبي موسى الاشعرى ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ان الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الارض فجاء
بنو آدم على قدر الارض فجاء منهم الاحمر والاسود والسهل
والجبل والخبيث والطيب ﴿ الخبر الثاني ﴾ ما روى خزيمة فى
كتابه عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله

قد قبض قبضة فقال الى الجنة برحمتي وقبض قبضة فقال الى النار
ولا أبالي ﴿ والخبر الثالث ﴾ عن أبي سعيد الخدرى رضي الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في القبضتين هذه في الجنة
ولا أبالي وهذه في النار ولا أبالي (واعلم) ان ظاهر الآية
يقتضي أن يكون الارض قبضته وذلك محال لان الارض
محتوية على النجاسات فكيف يقول القائل انها قبضة اله العالم
ولان التراب مخلوق من الارض وقبضة الخالق لا تكون
المخلوقة ولان الارض تقبل الاجتماع والافتراق والعمارة
والتفريق وقبضة الخالق لا تكون كذلك فاذاً لابد من التأويل
وهو أن يقال ان الارض في قبضته الا أن هذا الكلام كما
يذكر ويراد به احتواء الانامل على الشيء فقد يذكر ويراد
به كون الشيء في قدرته ونصرته وملكه يقال هذه البلدة في
قبضة السلطان والمراد ماذكرناه * وأما القبضة المذكورة
في الخبر فالمراد انه تعالى ميز من تراب الارض مقدار القبضة
وهذا مجاز مشهور يقال للشيء القليل انه قبضه وحفنه والمراد
ان مقداره مثل ذلك وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثامن عشر ﴾ مما تمسكوا به في اثبات اليدين لله
عز وجل احتجوا بالقرآن والاخبار * أما القرآن فقوله تعالى
مامنعك أن تسجد لما خلقت بيديّ وقوله تعالى بل يداه
مبسوطتان * وأما الخبر فما روى ابن خزيمة عن أبي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما خلق الله آدم
ونفخ فيه الروح عطس * فقال الحمد لله فحمد الله باذن الله
فقال له يرحمك ربك يا آدم * ثم قال له يا آدم اذهب الى الملائكة
فقل السلام عليكم فلما ذهب وقال فقالوا عليكم السلام ورحمة
الله تعالى ويداه مقبوضتان اختر أيهما شئت * فقال اخترت
يمين ربي فكلتا يديه يمين مباركة * ثم بسطها فاذا فيها آدم وذريته
فقال أي رب ماهؤلاء * فقال هؤلاء ذريتك فاذا كل انسان
مكتوب عمره بين عينيه ﴿ واعلم ﴾ أن هذا الحديث طويل
ومقصودنا هنا هذا القدر وقد عرفت انه لا يمكن حمل لفظ
اليد في حق الله تعالى على الجارحة ويدل ههنا وجوه أخر
﴿ فالاول ﴾ ان ظاهر الحديث يدل على ان كلتا يديه يمين واليد
بمعنى الجارحة اذا كانت كلتاهما يمينا كان ذلك في غاية القبح

وتشويه الخلقة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ﴿ والثانى ﴾ ان
ان احدى اليدين اذا كانت غير وافية بالعمل كانت ناقصة
وكذلك توجب نقصانا فى الصورة ﴿ والثالث ﴾ ان ظاهر الخبر
الذى رويناه يدل على انه كان يلعب مع آدم عليه السلام
كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض حتى يقبضون أيديهم على
الزوج والفرد * والصبيان اذا فعلوا ذلك ضربهم المعلم وادبهم
فكيف ينسب ذلك الى رب العالمين وأحكم الحاكمين * فثبت
انه يجب حمل ذلك على الباكورة فى الحفظ والحراسة وشدة
العناية وبالله التوفيق *

﴿ الفصل التاسع عشر ﴾ في اثبات اليمين لله تعالى واحتجوا
بالقرآن والأخبار أما القرآن فقوله تعالى ﴿والسموات مطويات
بيمينه﴾ وقوله (لأخذنا منه باليمين) واما الاخبار فكثيرة
(الاول) قوله عليه السلام كلتا يديه يمين والثاني عن ابي هريرة
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبض الله الارض يوم
القيامة ويطوى السموات بيمينه * ثم يقول انا الملك فاين ملوك
الارض (الثالث) روى صاحب شرح السنة فى باب الايمان بالقدر

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله
عليه وسلم يقول ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه ثم
استخرج منه ذريته فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل
الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت
هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون * (الرابع) روى ابن خزيمة
في كتابه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان احدكم يتصدق
بالتمرة من كسب طيب ولا يقبل الله الا طيبا فيجعلها في يده
اليمين ثم يربيها كما يربي احدكم فلوه وفصيله حتى يصير مثل
أحد ﴿واعلم﴾ ان اليمين عبارة عن القوة والقدرة والدليل عليه انه
سمى جانب الايمن باليمين لانه اقوى الجانبين * وسمي الحلف
باليمين لانه يقوى عزم الانسان على الفعل أو الترك قال الشاعر

﴿ اذا ما راية رفعت لمجد
تلقاها عرابة باليمين ﴾

اذا عرفت هذا ظهر الوجه فى قوله تعالى والسموات مطويات
بيمينه اما قوله تعالى أخذنا منه باليمين فالمراد منه يمين المأخوذ
أى أخذنا منه ذلك الانسان وهو كما يقال أخذت بيمين

الصبي وذهبت به الى المكتب وان كان المراد بيمين الآخذ
فالمراد منه القوة والقدرة اذا عرفت ذلك من الآية فاعرف
مثله في الاخبار *

﴿ الفصل العشرون ﴾ في الكف هذا اللفظ غير وارد
في القرآن لكنه مذكور في الخبر روى خزيمة في كتابه
الذي سماه بالتوحيد عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه
وآله انه قال من تصدق بصدقة من كسب طيب ولا يقبل
الله الا طيبا ولا يصعد الى السماء الا الطيب فيقع في كف
الرحمن فيربيه كما يربى أحدكم لفصيله حتى أن التمرة
لتعود مثل الجبل العظيم وروي هذا الحديث برواية
أخرى عن ابى هريرة وفيه ان الرجل ليتصدق باللقمة فيربو
في يد الله تعالى أو قال في كف الله تعالى حتى يكون مثل
الجبل فتصدقوا (واعلم) ان هذا يدل على ان ابا هريرة كان
متردداً في أنه سمع لفظ اليد أو لفظ الكف ويمكن ان
يقال انه سمعهما معاً في مجلسين مختلفين وروى أبو خزيمة في
آخر هذا الباب عن ابن حبان أنه سمع أبا هريرة يذكر

هذا الحديث موقوفا * فثبت بطريق الضعف هذا الحديث
وبتقدير الصحة فهو كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل وقوة
العناية به كما تقدم مثله في سائر الالفاظ وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الحادي والعشرون في الساعد ﴾ ذكر في آخر
حديث طويل ساعد الله أشد من ساعدك * قال الداعي الى
الله المصنف رضى الله عنه اذا صح هذا الحديث فمحمول
على كمال القدرة * ونظيره قوله تعالى ﴿ ان الله هو الرزاق
ذو القوة المتين ﴾

﴿ الفصل الثاني والعشرون في الاصبع ﴾ هذه اللفظة غير
مذكورة في القرآن لكنها مذكورة في الاخبار (فالخبر الاول)
روى القشيرى عن مسلم بن الحجاج عن انس بن مالك رضى
الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يكثر ان يقول
يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك قالوا يا رسول الله أما أنبأك
غفر ان ما أتيته فهل تخاف بعدُ فقال القلوب بين اصبعين من أصابع
الله تعالى يقلبها كيف شاء (الخبر الثاني) ماروى صاحب شرح السنة
في باب قوله تعالى ونقلب افئدتهم وأبصارهم ان النبي صلى الله

عليه وآله وسلم قال ما من قلب الا وهو بين اصبعين من
أصابع رب العالمين اذا شاء عصمه واذا شاء غيّر بريقه
اذا غرّ قال فكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب
ثبت قلبي على دينك والميزان بين يدي الرحمن يرفع اقواماً
ويضع آخرين الى يوم القيامة (والخبر الثالث) روى ابن خزيمة
في كتابه عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال
اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من أهل الكتاب فقال
يا أبا القاسم أبلغك ان الله يحمل الخلائق على أصبع والسموات
والارضين على أصبع والشجر على أصبع والثرى على أصبع
قال فضحك النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى بدت نواجذه
فانزل الله تعالى وماقدروا الله حق قدره الى آخر الآية * ثم ذكر
ابن خزيمة هذا الحديث برواية اخرى عن عبد الله باسناد حسن
وقال فضحك النبي صلى الله عليه وآله تعجبا وتصديقاً له (واعلم) انه
ليس المراد من الاصبع العضو الجسماني ويدل عليه وجوه
(الاول) أنه يلزم ان يكون لله تعالى بحسب كل قلب اصبعان
أو يلزم ان يكون لله اصبعان يعدان وهما حاصلان في بطن كل

انسان حتى يكون الجسم الواحد حاصلا في امكنة كثيرة وذلك
كله سخيف وباطل (الثاني) أنه يلزم ان يكون اصبعاه في أجوافنا
مع أنه تعالى على العرش عند المجسمة وذلك أيضاً محال (الثالث) انه
يقتضي ان لا يصح منه التصرف الا بالاصابع وهو عجز وحاجة
وذلك على الله تعالى محال * والتأويل الصحيح فيه ان الشيء الذي
يأخذه الانسان باصابعه يكون مقدور قدرته ومحل تصرفه على
وجه السهولة من غير ممانعة أصلاً * فلما كانت الاصبع سبباً لهذه
المكنة والقدرة جعل لفظ الاصبع كناية عن تلك القدرة الكاملة
اذا عرفت هذه المقدمة * فنقول أما الحديث الاول ففيه سر
لطيف وذلك لان المتصرف في البدن هو القلب والقلب لا ينفك
عن الفعل وعن الترك والفعل موقوف على حصول الدواعي
الى الفعل * والترك موقوف على حصول ضد تلك الدواعي
ولا خروج عن هاتين الحالتين لان الخروج عن طرفي النقيض
محال * ثم ان حصول الداعي الى الفعل من الله تعالى ولا حصول
له من العبد والا افتقر العبد في تحصيل ذلك الداعي الى داع
آخر فلزم التسلسل وهو محال * فثبت ان القلب واقع بين هاتين

الحالتين فان حصل فيه ما يدعوه الى الفعل عزم على الفعل
وان لم يحصل فيه ذلك بقي على الترك فحصول هاتين الحالتين
فى قلوب المؤمنين للفعل والترك كالاصبعين المؤثرين فى تقليب
الاشياء* وتقليب القلب بسبب هاتين الداعيتين يشبه تقليب
الشيء المأخوذ بالاصبعين من حال الى حال فكما ان الانسان
يتصرف في الشيء المأخوذ باصبعه بتلك الاصابع فالحق سبحانه
يتصرف في قلوب عباده بواسطة خلق تلك الدواعي وهذه
النكتة هى السر الاعظم والقانون الاشرف في مسئلة القضاء
والقدر* وقد عبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذه اللفظة
الوجيزة والنكتة اللطيفة عن هذا السر اللطيف ومما يدل
على ان المراد ما ذكرنا ما روينا فى الخبر انه صلى الله عليه وسلم
كان كثيراً يقول اللهم ثبت قلبي على دينك* واما الخبر الذى
رواه عبد الله عن اليهود فالكلام فيه من وجهين (الاول)
ان هذا الكلام لا يكون حجة ولعل النبيّ صلى الله عليه وسلم
ضحك عند هذا الكلام استخفافا به فان الانسان العاقل
اذا سمع كلاما فقد يضحك عليه استخفافا به بقي ان يقال

ان عبد الله نقل انه صلى الله عايه وسلم ضحك فى كلامه
تصديقا له الا انا نقول هذا تمسك بمجرد ظن فلا يكون
حجة اصلا* ثم انه معارض بما روى فى الخبر انه صلى الله
وسلم قرأ عند ذلك قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره وهذا
مشعر بانه عليه السلام كان منكرا لكلامه (الوجه الثانى)
انه ان صح هذا الخبر فهو محمول على كونه تعالى قادرا على التصرف
فى هذه الاجسام العظيمة لقدرة لا يدافعها دافع ولا يعارضها
مانع وذلك لانا بينا ان الشيء الذى يأخذه الانسان باصبعه
يكون قادرا على التصرف فيه على أكمل الوجوه فكان ذلك
الأصبع هنا لتعريف كمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرفه في
هذه الاجسام العظيمة* ونظيره قولهم في وصف فعل من الافعال
بالسهولة واليسر هذا العمل فى كفه بل على رأس اصبعه
والمراد ما ذكرنا وبالله التوفيق*

﴿الفصل الثالث والعشرون فى الأنامل﴾ هذه اللفظة غير
واردة ولكنها واردة في الخبر وهو ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال وضع يده على كتفي فوجدت برد أنامله

فعلمت ما كان وما يكون * والتأويل ان يقال للملك الكبير
ضع يدك على رأس فلان والمراد اصرف عنايتك اليه وقوله
وضع يده على كتفي معناه صرف العناية الي وقوله فوجدت
برد أنامله معناه وجدت اثر تلك العناية فان العرب تعبر
عن وجدان الراحة واللذة بوجدان البرد واذا ارادوا الدعاء
قالوا برد الله تلك الديار *

﴿ الفصل الرابع والعشرون فى الجنب ﴾ قال الله تعالى ياحسرتا
على مافرطت فى جنب الله ﴿ واعلم ﴾ ان المراد ههنا من الجنب
الوجه والسبب فى حسن هذا المجاز ان جنب الشيء انما
يسمى جنبا لانه يصير ذلك الشيء مجانبا لغيره فمن أتى بعمل
عل سبيل الاخلاص فى حق الله تعالى فقد جانب فى ذلك
العمل غير الله فيصح ان يقال ذلك العمل في جنب الله وهذه
الاستعارة معروفة معتادة فى العرف وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الخامس والعشرون فى الساق ﴾ احتجوا على الساق
بالقرآن والخبر * اما القران فقوله تعالى يوم يكشف عن ساق
ويدعون الى السجود * واما الخبر فقد روى صاحب شرح السنة

رحمه الله فى قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم عن ابي
سعيد الخدرى رضي الله عنه انه قل سمعت النبي صلى الله عليه
وسلم يقول يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة
ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد
فيعود على ظهره طبقا ﴿ واعلم ﴾ انه لاحجة للقوم في هذه الآية
وفى الخبر ويدل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ انه ليس في الآية
ان الله تعالى يكشف عن ساقه بل قال يكشف عن ساق بلفظ
مالم يسم فاعله ﴿ والثانى ﴾ ان اثبات الساق الواحد للحيوان
نقص وتعالى الله عنه ﴿ الثالث ﴾ ان الكشف عن الساق انما
يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور وجل
الله العالم عنه بل نقول المراد بالساق شدة أهوال القيامة يقال
قامت الحرب على ساقها أي شدتها * فقوله يكشف عن ساق
أي شدة القيامة وعن أهوالها وأنواع عذابها وأضافه الى نفسه
لانه شدة لايقدر عليها الا الله تعالى *

﴿ الفصل السادس والعشرون في الرجل والقدم ﴾ أما الرجل
فروى صاحب شرح السنة رحمه الله فى آخر كتابه عن أبي

هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم تحاجت الجنة والنار وقالت النار أوثرت بالمتكبرين
والمتجبرين وقالت الجنة فما لي لا يدخلني الاضعفاء المسلمين
وسقطهم فقال تعالى للجنة انما أنت رحمتي أرحم بك من أشاء
من عبادي * وقال للنار انما أنت عذابي أعذب بك من أشاء
من عبادي ولكل واحدة منكما ملؤها * فاما النار فلا تمتلأ
حتى يضع الله تعالى فيها رجله فتقول قط قط فهناك ينزوى
بعضها الى بعض ولا يظلم الله أحداً من خلقه * وأما الجنة فان
الله ينشئ لها خلقاً * قال صاحب شرح السنة رحمه الله هذا
حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان * وأما القدم فروى
صاحب هذا الكتاب عن أنس رضى الله تعالى عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله لا يزال جهنم تقول هل من مزيد
حتى يضع رب العزة قدمه فيها فتقول قط وعزتك وينزوى
بعضها الى بعض ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله تعالى
خلقا فيسكنهم فضول الجنة * قال صاحب شرح السنة هذا
حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان ﴿ واعلم ﴾ ان هذه

الاحاديث لا يمكن اجراؤها على ظاهرها ويدل عليه وجوه
﴿ الاول ﴾ ان الجنة والنار جمادان فكيف يتصور منهما المحاجة
والمخاصمة فان قالوا ان الله تعالى يجعلهما من الاحياء * فنقول
اذا حصلت هذه الحالة وعرفا ربهما امتنع حصول هذه المحاجة
لانهما يعرفان ان كل مايفعله الله العالم فهو عدل وصواب *
وعلى هذا التقدير لا يبقى تلك المحاجة * وأيضا اذا علم الله انه
خالق الحياة فيهما فهما يقدمان على المحاجة ولا ينقطع تلك
المحاجة الا اذا وضع قدمه في النار فكان يجب أن لا يخلق
الحياة فيها لئلا يحصل هذه الفتنة ﴿ والثاني ﴾ ان هذا الحديث
يقتضى انه تعالى ما كان عالما بمقدار أهل الثواب والعقاب فلا
جرم خلق الله الجنة والنار أوسع من قدر الحاجة فلا جرم
احتاج الى أن يخلق للجنة خلقا آخر وأن يضع قدمه في النار
﴿ والثالث ﴾ انه اذا كان له رجل فالظاهر انه لايضع ذلك
الرجل في النار لانه لو وضع رجله في النار فان انطفت النار
فقد زال العذاب عن أهل النار وهو غير جائز وان بقيت
النار مشتعلة لزم وقوع الاحتراق في ذلك الرجل تعالى الله

عن ذلك علواً كبيرا فان قالوا لم لايجوز أن يبقى الاحتراق
فى أبدان الكفار ويصون نفسه عن النار والاحتراق فنقول
اذا قدر على ذلك فلم لم يقدرعلى ان يفنى المواضع الخالية عن
جهنم حتى لا تصير ملجأ الى وضع القدم فيها (الرابع) ان النار
انما تطلب بقولها هل من مزيد الذين يستحقون العذاب فاذلك
اذا لم يكن مستحقاً للعذاب لم يكن وضع ذلك الرجل جوابا
عن قولها هل من مزيد (الخامس) انه تعالى ان قدر على اسكات
جهنم عن تلك المطالبة فلم يسكت وان لم يقدر على اسكاته فهذا
يوهم أنه تعالى جعل رجل نفسه فداء لغيره وذلك لا يفعله الا
أعجز الناس وأجبنهم (السادس) ان نص القرآن يدل على ان
جهنم تملأ من المكلفين قال الله تعالى لاملأن جهنم منك وممن
تبعك منهم اجمعين * وقال لاملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين
وهذا على خلاف قولهم انما تملأ من رجل الله تعالى علواً كبيراً
فثبت بهذه الوجوه ان هذه الاخبار ضعيفة جداً * ثم نقول ان
قلنا بتقدير صحة هذه الالفاظ فهي محتملة التأويل فان من سعى
لازالة خصومة وتسكين فتنة صح ان يقال ان فلانا وضع رجله

في هذه الواقعة ووضع قدمه فيها ويقال فى المجاز المتعارف
الظاهر لك قدم مبارك وضع قدمك فيها حتى يصلح ويزول
الشر فهذا مجاز سائغ وحمل اللفظ عليه محتمل ومن هذا الباب
ماروي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما قضى الله بين خلقه
استلقى على قفاه ثم وضع أحدى رجليه على الاخرى ثم قال
لا ينبغى لاحد ان يفعل مثل هذا والتأويل ان المباشر لعمل
اذا اتمه استلقى على قفاه فعبر النبي صلى الله عليه وسلم عن تتميم
الأمر بهذه العبارة وكذا القول في وضع احدى الرجلين
على الاخري وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع والعشرون فى الضحك ﴾ هذا الوصف
لم يرد في القرآن لكنه ورد فى الخبر روى صاحب شرح
السنة رحمه الله فى باب آخر من يخرج من النار عن ابن
مسعود رضى الله عنه حديثا طويلا في صفة من أخرجه الله
بفضله من النار * قال فيسمع أصوات أهل الجنة فيقول أي رب
أدخلنيها فيقول الله يا ابن آدم أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها
فيقول أي رب أتستهزئ مني وأنت رب العالمين فضحك

ابن مسعود وقال ألا تسألوني مم أضحك فقالوا مم تضحك
فقال هنا ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ومم
يضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من ضحك رب
العالمين فيقول الله اني لا أستهزيء بك وأنا على ما أشاء
قدير * وذكر أيضا في أول هذا الباب حديثا طويلا عن أبي
هريرة رضى الله عنه الى أن قال ثم يقول يارب أدخلنى الجنة
فيقول الله أو لست قد زعمت أن لا تسألني غيره ويلك يا ابن
آدم ما أغدرك فيقول يا رب لا تجعلنى أشقى خلقك فلا يزال
يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه أذن الله بالدخول فى
الجنة (واعلم) ان حقيقة الضحك على الله تعالى محال ويدل عليه
وجوه ﴿ الاول ﴾ قوله تعالى وانه هو أضحك وأبكى فيتبين
ان اللائق به أن يضحك ويبكى فاما الضحك والبكاء فلا
يليقان به ﴿ والثاني ﴾ ان الضحك سنح يحصل فى جلد الوجه
مع حصول الفرح في القلب وهو على الله تعالى محال ﴿والثالث﴾
لو جاز الضحك عليه جاز البكاء عليه وقد التزمه بعض الحمق
وزعم انه بكى على أهل طوفان نوح عليه السلام وهذا جهل

شديد فانه تعالى هو الذي خلق الطوفان فان كرهه فلم خلقه
وان لم يكرهه فلم ينكر عليه ﴿ الرابع ﴾ ان الضحك انما يتولد
من التعجب والتعجب حالة تحصل للانسان عند الجهل بالسبب
وذلك فى حق عالم الغيب والشهادة محال اذا ثبت هذا فنقول
وجه التأويل فيه من وجوه ﴿ احدها ﴾ ان المصدر كما يحسن
اضافته الى المفعول فكذلك يحسن اضافته الى الفاعل فقوله
ضحكت من ضحك الرب أى من الضحك الحاصل فى ذاتي
بسبب ان الرب خالق ذلك الضحك ﴿ الثاني ﴾ أن يكون
المراد انه تعالى لو كان ممن يضحك كالملوك كان هذا القول
مضحكا له ﴿ الثالث ﴾ أن يحمل الضحك على حصول الرضى
والاذن وهذا نوع مشهور من الاستعارة * وأما حديث
أبي هريرة رضى الله عنه وهو ان العبد يقول لا تجعلنى أشقى
خلقك فيضحك الله منه فيجوز أن يكون قد وقع الغلط في
الاعراب وكان الحق فيضحك الله منه أى يضحك الله الملائكة
من ذلك القول والذي يدل على ان ما ذكرناه محتمل ان أبا
هريرة وأبا سعيد الخدري رضى الله عنهما اختلفا فى قدر عطية

ذلك الرجل فقال أبو سعيد يعطيه الله ذلك المطلوب وعشرة
أمثاله وقال أبو هريرة يعطيه الله ذلك ومثله معه وهذا الاختلاف
بينهما في الحديث مذكور في كل كتب الاحاديث فلما لم يضبط
هذا الموضع من الخبر فجوّز عدم الضبط في ذلك الاعراب
وبالله التوفيق *

﴿الفصل الثامن والعشرون في الفرح﴾ عن النعمان بن بشير رضي
الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لله افرح بتوبة
العبد من العبد اذا ضلت راحلته في أرض فلاة في يوم قايظ
وراحلته عليها زاده ومزاده اذا ضلت راحلته أيقن بالهلاك واذا
وجدها فرح بذلك فالله أشد فرحا بتوبة عبده من هذا العبد
وقال صلى الله عليه وسلم لا يطأ الرجل المساجد للصلاة والذكر
إلا يتبشبش الله تعالى اليه كما يتبشبش أهل الغائب بغائبهم اذا قدم
عليهم والتأويل وهو ان من رضي بالشيء يفرح به فسمي الرضا
بالفرح وهذا هو الكلام في البشاشة ومن هذا الباب قوله
صلى الله عليه وسلم عجب ربكم من شاب ليس له صبوة وفي
حديث آخر عجب ربكم من ثلاثة القوم اذا اصطفوا في الصلاة

والقوم اذا صلوا في قتال المشركين ورجل يقوم الى الصلاة
في جوف الليل وقرأ بل عجبت ويسخرون بضم التاء وذلك
يدل على ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى ﴿ واعلم ﴾ أن
التأويل هو ان التعجب حالة تحصل عند استعظام الامر فاذا
عظم الله تعالى فعلا اما في كثرة ثوابه أو في كثرة عقابه جاز
اطلاق لفظ التعجب عليه وبالله التوفيق *

﴿ الفصل التاسع والعشرون في الحياء ﴾ قال الله تعالى
ان الله لا يستحيي أن يضرب مثلاما وروى سلمان رضي الله
عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حي كريم يستحي
اذا رفع العبد يديه اليه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيرا
﴿ واعلم ﴾ ان الحياء تغير وانكسار يعتري الانسان في خوف
مايعاتب ويذم به واشتقاقه من الحياة يقال حيي الرجل كما يقال
نسي الرجل وخشي وسطى القوس اذا اغفلت هذه الاعضاء
جعل الحي لما يقربه من الانكسار * والتغير متنكس القوة
منتقص الحياة ولهذا يقال فلان هلك حياء من كذا ورأيت
الهلال في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء اذا ثبت هذا

فنقول لابد من تأويله وفيه وجهان ﴿ الاول ﴾ وهو ان
القانون الكلي في امثال هذه الصفات ان كل صفة تثبت
للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله تعالى بذلك فهو
محمول على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض مثاله
ان الحياء حالة تحصل للانسان ولها مبدأ ونهاية * اما البداية
فيها فهو التغير الجثماني الذي يلحق الانسان من خوف ان
ينسب الى القبيح * واما النهاية فهي ان يترك الانسان ذلك
الفعل فاذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الجواب
الذى هو مبدأ الحياء وتقدمته بل المراد هو ترك الفعل الذى
هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب
وشهوة الانتقام وله غاية وهو ايصال العقاب الى المغضوب
عليه فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ
أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام بل المراد تلك النهاية
وهي انزال العقاب فهذا هو القانون ﴿ والثاني ﴾ ان الذى
لايجوز على الله من جنس هذه الاوصاف فهل يجوز ذكرها
على سبيل النفي عن الله تعالى قال بعضهم انه لايجوز اطلاق

هذه الالفاظ على طريقة النفي بل يجب ان يقال انه تعالى
لايوصف فأما ان يقال انه لايستحي ويطلق ذلك فمحال لانه
يوهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى في كتابه من قوله
(لاتأخذه سنة ولانوم لم يلد ولم يولد) فهو وان كان في صورة
النفي لكنه ليس في الحقيقة بل المراد منه نفي صحة الاتصاف
وكذا قوله ما كان لله ان يتخذ من ولد وقوله ما اتخذ الله من
ولد وقوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كل ما ورد في القرآن
اطلاقه جاز أن يطلق في المخاطبات بل الحق انه لايجوز اطلاق
ذلك الامع بيان انه محال ممتنع في حق الله تعالى *وقال آخرون
لابأس باطلاق هذ النفي لان هذه الصفات منتفية عن الله
تعالى فكان الاخبار عن عدمها صدقا فوجب ان يجوز ذلك
النفي وقد يقال ان الاخبار عن انتفائها يقتضى صحة اطلاقها عليه
الا انا نقول هذه الدلالة ممنوعة فان الاخبار عن عدم
الشيء لادلالة فيه على ان ذلك الشيء جائز عليه اوممتنع بل لو
قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة ايضا كان ذلك أحسن
من حيث انه يكون مبالغة في البيان في ازالة الايهام وليس

يلزم من كون غيره احسن منه كونه في نفسه قبيحا والله أعلم *

﴿ الفصل الثلاثون فيما يتمسكون به في اثبات الجهة لله تعالى ﴾

تمسكوا في ذلك بالقران والاخبار * اما القرآن فمن عشرة أوجه ﴿ الاول ﴾ التمسك بالايات الستة الواردة بلفظ الاستواء على العرش ﴿ الثاني ﴾ التمسك بالايات المشتملة على لفظ الفوق وقد قال تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير وقال وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة وقال يخافون ربهم من فوقهم ﴿ الثالث ﴾ الآيات المشتملة على لفظ العلو كقوله تعالى وهو العلي العظيم وقوله تعالى وهو العلي الكبير وقوله سبح اسم ربك الاعلى وقوله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وايضا تواتر النقل في قوله تعالى سبحان ربي الاعلى ﴿ الرابع ﴾ الآيات المشتملة على لفظ العروج اليه والصعود قال تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقال اليه يصعد الكلم الطيب ﴿ الخامس ﴾ الآيات المشتملة على لفظ الانزال والتنزيل قالوا وهى كثيرة تزيد على المائتين في حق القرآن المبين والروح والملائكة المقربين والتوراة والانجيل

﴿ السادس ﴾ الآيات المقرونة بحرف الى مع انها لانتهاء الغاية منها قوله تعالى الى ربها ناظرة وذلك يقتضي انتهاء النظر اليه * وقوله ثم الى ربكم ترجعون * وقوله ثم اليّ المصير وقوله ارجعي الى ربك ﴿ السابع ﴾ قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون والحجاب انما يصح في حق من يكون جسما وفي جهة حتى يصير محجوبا بسبب شئ آخر ﴿ الثامن ﴾ الآيات الدالة على أنه في السماء قال أم أمنتم من في السماء وقال قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله ﴿ التاسع ﴾ الآيات المشتملة على الرفع اليه قال تعالى فى حق عيسى عليه السلام اني متوفيك ورافعك الي وقوله ماقتلوه يقينا بل رفعه الله اليه ﴿ العاشر ﴾ الآيات المشتملة على العنديه كقوله ان الذين عند ربك وقوله عند مليك مقتدر * وقوله رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة * وقوله فالذين عند ربك * وقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فهذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن في اثبات الجهة لله تعالى قالوا والذى يدل على انها محكمة غير متشابهة انها فى غاية الكثرة وقوة الدلالة فلو كانت من المتشابهات لتكلم

فيها أحد من الصحابة والتابعين وذكروا تأويلاتها وحيث لم
ينقل عن أحد منهم ذلك علمنا انها محكمة لا متشابهة * وأما
الاخبار فكثيرة ﴿ الخبر الاول ﴾ ما رواه أبو داود في باب
الرد على الجهمية والمعتزلة عن حسن بن محمد بن مطعم عن ابيه
عن جده قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
يا رسول الله هلكت الانفس وجاع العيال وهلكت الاموال
فاستسق لنا ربك فانا نستشفع بالله عليك وبك على الله فقال
عليه السلام سبحان الله سبحان الله فما زال يسبح حتى عرف
ذلك في وجوه أصحابه * ثم قال ويحك أتدرى ما الله شأنه أعظم
من ذلك انه لا يستشفع به على أحد انه لفوق سمواته على
عرشه وأنه عليه لهكذا وأشار وقبب بيده مثل القبة عليه
وأشار أبو الازهر أيضا يأط به أطيط المرجل بالراكب ﴿ الخبر
الثاني ﴾ ماروى صاحب شرح السنة في باب سمة رحمة الله تعالى
عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لما قضى الله الخلق
كتب كتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتي سبقت غضبي
﴿ الثالث ﴾ ما اخرج في الصحيح عن عمر بن الحكم انه قال

كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان لي
جارية كانت ترعى غنما فجئتها ففقدت شاة فسألتها فقالت اكلها
الذئب فاسفت عليها فلطمت وجهها وعلي رقبة أفاعتقها فقال لها
رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السماء فقال
من أنا قالت أنت رسول الله فقال عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة
قالوا وهذا يدل على التصريح من رسول الله صلى الله عليه وسلم
بان الله في السماء * وأما المعقول فقد تقدم من قولهم انا نعلم
بالضرورة أن كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما حالا
في الآخر أو مباينا عنه بجهة من الجهات وتقدم الاستقصاء في
الجواب عنها وبالله التوفيق * وأما الوجوه المركبة من السمع
والعقل فوجهان ﴿ الاول ﴾ قصة المعراج تدل على ان المعبود
مختص بجهة فوق وربما تمسكوا في هذا المقام بقوله ثم دنى فتدلى
فكان قاب قوسين أو أدنى وهذا يدل على ان ذلك الدنو بالجهة
ثم قال فاوحي الى عبده ما أوحى وهذا يدل على ان ذلك الدنو
انما كان من الله تعالي وهذا يدل على انه مختص بجهة فوق
﴿ الثاني ﴾ تمسكوا بقول فرعون ياهامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ

الاسباب أسباب السموات فاطلع الى اله موسى ثم أن
موسى عليه السلام انكر عليه هذا الكلام فدل ذلك على ان
الاله فى السماء* فهذه جملة مايتمسكون به فى هذا الباب (اعلم)
ان لنا في الجواب عن هذه الكلمات نوعان عن الجواب (النوع
الاول) ان نقول للكرامية انتم ساعدتمونا على ان ظواهر
القرآن وان دلت على اثبات الاعضاء والجوارح لله تعالى فانه
يجب القطع بنفيها عن الله تعالى والجزم بانه منزه عنها وما ذاك
الا انه لما قامت الدلائل القطعية على استحالة الاعضاء والجوارح
على الله تعالى وجب القطع بتنزيه الله تعالى عنها والجزم بان
مراد الله تعالى من تلك الظواهر شيء آخر فكذا فى هذه
المسئلة نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة في أنه تعالى يمتنع
ان يكون مختصا بالمكان والجهة والحيز* واذا كان الامر كذلك
وجب القطع بان مراد الله تعالى من هذه الظواهر التى تمسكتم
بها شيء آخر سوى اثبات الجهة لله تعالى وهذا الزام قاطع وكلام
قوي الا ان نقول ان تلك الدلائل العقلية التي تمسكتم بها ليست
قطعية بل هى محتملة فنحن اذن يجب علينا ان نتكلم معهم

في تقرير تلك الدلائل ودفع وجوه الاحتمال عنها* فثبت بهذا
الطريق انا متى بينا ان تلك الدلائل العقلية قاطعة يقينية لم
تقدر الكرامية على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه
الظواهر وهذا كلام فى غاية القوة وعند هذا نختار مذهب
السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية انه ليس مراد الله
تعالى من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالى فلا حاجة بنا بعد
ذلك الى بيان ان مراد الله تعالى من هذه الآيات ماهي
وهذا الطريق أسلم فى ذوق النظر وعن الشغب أبعد (النوع
الثانى) ان نتكلم عن كل واحد من هذه الوجوه على سبيل
التفصيل أما الذى تمسكوا به أولا وهو الآيات الستة الدالة
على استواء الله تعالى على العرش فنقول انه لا يجوز ان يكون
مراد الله تعالى من ذلك الاستواء هو الاستقرار على العرش
ويدل عليه وجوه (الأول) ان ماقبل هذه الآية وهو قوله
تعالى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقد بينا ان
هذه الآية تدل على انه تعالى غير مختص بشيء من الاحياز
والجهات (الثاني) أن مابعد هذه الآية وهو قوله تعالى له مافى

السموات وما فى الارض فقد بينا ان السماء هو الذى فيه له
سمو وفوقية فكل ما كان فى جهة فوق فهو سماء واذا كان كذلك
فقوله له مافى السموات وما في الارض يقتضى ان كل ما كان
حاصلا في جهة فوق كان في السماء واذا كان كذلك فقوله له
مافى السموات يقتضي ان كل ما كان حاصلا فى جهة فوق
فهو ملك الله تعالى ومملوك له فلو كان تعالى مختصا بجهة فوق
لزم كونه مملوكا لنفسه من غير محل وهو محال * فثبت ان ماقبل
قوله الرحمن على العرش استوى وما بعده ينفي كونه سبحانه
وتعالي مختصا بشئ من الاحياز والجهات فاذا كان كذلك امتنع
ان يكون المراد بقوله الرحمن على العرش استوى هو كونه
مستقرا على العرش «الثالث» ان ما قبل هذه الآية وما بعدها
مذكور لبيان كمال قدرة الله تعالى وغاية عظمته في
الالهية وكمال التصرف لأن قوله تنزيلا ممن خلق الارض
والسموات العلى لا شك أن المفهوم منه بيان كمال قدرة
الله تعالى وكمال الهيته * وقوله له ما فى السموات وما فى
الارض ومابينهما وماتحت الثرى بيان أيضا لكمال ملكه والهيته

واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون قوله الرحمن على العرش
استوى كذلك والالزم ان يكون ذلك كلاما اجنبيا عما قبله
وعما بعده وذلك غير جائز فاما اذا حملناه على كمال استيلائه
على العرش الذي هو اعظم المخلوقات فالموجودات المحدثة كان
ذلك موافقا لماقبل هذه الاية ولما بعدها فكان هذا الوجه اولى
« الرابع » ان الجالس على العرش لا بد وان يكون الجزء
الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش
فيلزم في كونه فى نفسه مؤلفا ومركبا وذلك على الله تعالى
محال « الخامس » ان الجالس على العرش ان قدر على الحركة
والانتقال كان محدثا لان مالا ينفك عن الحركة والسكون
كان محدثا وان لم يقدر على الحركة كان كالمربوط بل
كان كالزمن بل أسوأ حالا منهما فان الزمن اذا اراد الحركة
فى رأسه أو حدقتيه امكنه ذلك وكذا المربوط وهو غير
ممكن فى الله تعالى « السادس » انه لو حصل فى العرش لكان
حاصلا في سائر الاحياز ويلزم منه كونه مخالطا للقاذورات
والنجاسات وان لم يكن كذلك كان له طرف ونهاية وزيادة

ونقصان وكل ذلك على الله تعالى محال (السابع) قوله
تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان العرش
مكانا لمعبودهم لـكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين
إله العالم وذلك غير معقول لان الخالق هو الذي يحفظ المخلوق
اما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله لا يقال هذا انما يلزم اذا
كان الاله معتمدا على العرش متكئا عليه ونحن لا نقول ذلك
لأنا نقول على هـذا التقدير لا يكون الله تعالى مستقرا على
العرش لان الاستقرار على الشيء انما يحصل اذا كان معتمدا عليه
ألا ترى انا اذا وضعنا جسما على الارض قلنا انه مستقر على
الارض ولا نقول الارض مستقرة عليه وما ذاك الا لان
الشيء معتمد على الارض والارض غير معتمدة عليه فلو لم يكن
الاله معتمدا على العرش فحينئذ لا يكون مستقرا على العرش
وعلى هـذا التقدير يلزمهم ترك ظاهر الآية وحينئذ تخرج
الآية عن كونها حجة (الثامن) انه تعالى كان ولا عرش ولا
مكان فلما خلق الخلق فيستحيل ان يقال انه تعالى صار مستقرا
على العرش بعد ان لم يكن كذلك لانه تعالى قال ثم استوى

على العرش وكلمة ثم للتراخي (التاسع) ان ظاهر قوله تعالى
ونحن أقرب اليه من حبل الوريد وقوله وهو معكم اينما كنتم
وقوله وهو الذى فى السماء إله وفى الارض إله ينفى كونه
مستقرا على العرش وليس تأويل هذه الآية لنفى الايات[1]
التى تمسكوا بها على ظاهرها اولى من العكس (العاشر) ان
الدلائل العقلية القاطعة التى قدمنا ذكرها يبطل كونه تعالى
مختصا بشيء من الجهات واذا ثبت هذا ظهر انه ليس المراد
من الاستواء الاستقرار فوجب ان يكون المراد هو الاستيلاء
والقهر ونفاذ القدر وجريان احكام الالهية وهذا مستقيم على
قانون اللغة قال الشاعر

(قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق)

والذي يقرر ذلك أن الله تعالى انما انزل القرآن بحسب عرف
اهل اللسان وعادتهم الا ترى انه تعالى قال وهو خادعهم وقال
وهو أهون عليه وقال ومكروا ومكر الله وقال الله يستهزئ

---

(١) هكذا بالاصل

بهم والمراد في الكل انه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين
والماكرين والمستهزئين فكذا ههنا المراد من الاستواء على
العرش التدبير بامر الملك والملكوت ونظيره ان القيام اصله
الانتصاب ثم يذكر بمعنى الشروع في الامر كما يقال قام
بالملك فان قيل هذا التأويل غير جائز لوجوه ﴿ الاول ﴾
ان الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز
وذلك في حق الله تعالى محال (الثاني) انه انما يقال فلان
استوى على كذا اذا كان له منازع ينازعه وذلك في حق الله
تعالى محال (الثالث) انه انما يقال فلان استولى على كذا اذا
كان المستولى عليه موجودا قبل ذلك وهذا في حق الله تعالى
محال لان العرش انما حدث بتكوينه وتخليقه (الرابع) ان
الاستيلاء بهذا المعنى حاصل بالنسبة الى كل المخلوقات فلا
يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة * والجواب أن مرادنا
بالاستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع
وعلى هذا التقدير فقد زالت هذه المطاعن باسرها * وأما
تخصيص العرش بالذكر ففيه وجهان ﴿ الاول ﴾ انه أعظم

المخلوقات فخص بالذكر لهذا السبب كما انه خصه بالذكر في قوله
وهو رب العرش العظيم لهذا المعنى ﴿ الثاني ﴾ قال الشيخ الغزالي
رحمه الله في كتاب الجام العوام السبب في هذا التخصيص
هو انه تعالى يتصرف في جميع العالم ويدبر الامر من السماء
الى الارض بواسطة العرش فانه تعالى لا يحدث صورة في
العالم ما لم يحدثها في العرش كما لا يحدث النقاش والكاتب صورة
البناء على البياض ما لم يحدثها في الدماغ بل لا يحدث صورة
البناء في الخارج ما لم يحدث صورته في الدماغ بواسطة القلب
والدماغ يدبر الروح أمر عالمه الذي هو يدبر فكذا بواسطة
العرش يدبر الله امر كل العالم ﴿ واعلم ﴾ ان هذا الكلام مبني
على اصول الحكماء وهو ان تأثير الباري تعالى في العقل
وتأثير العقل في تدبير العالم العلوي وتدبير العالم العلوي في السفلي
وقد تكلمنا عليه في الكتب العقلية المحضة . أما الذي ذكروه ثانيا
وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية * فجوابه ان لفظ
الفوق في الرتبة والقدرة قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم وانا
فوقهم قاهرون يد الله فوق أيديهم والمراد بالفوقية في هذه

الآيات الفوقية بالقهر والقدرة وقال تعالى بعوضة فما فوقها أي
أزيد منها في صفة الصغر والحقارة * واذا كان لفظ الفوق
محتملا للفوق في الجهة والفوق في الرتبة فلم حملتموه على الفوق
في الجهة والذي يدل على ان المراد بلفظ الفوق ههنا الفوق
بالقدرة والمملكة وجوه ﴿ الاول ﴾ انه قال وهو القاهر فوق
عباده والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية بالقدرة والمكنة
لا بمعنى الجهة بدليل ان الحارس قد يكون فوق السلطان
في الجهة ولا يقال فوق السلطان فقط ﴿ الثاني ﴾ انه تعالى
وصف نفسه بانه مع عبيده فقال ان الله مع الذين اتقوا
والذين هم محسنون وقال ان الله مع الصابرين وقال وهو معكم
اينما كنتم ونحن أقرب اليه من حبل الوريد * واذا سألك عبادى
عني فاني قريب ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم فاذا
جاز حمل المعية في هذه الآيات على المعية بمعنى العلم والحفظ
والحراسة فلم لا يجوز حمل الفوقية في الآيات التي ذكرتم على
الفوقية بالقهر والقدرة والسلطنة «الثالث» ان الفوقية الحاصلة
بسبب الجهة ليست صفة المدح لان تلك الفوقية حاصلة للجهة

والحيز بعينها وذاتها وحاصلة للمتمكن في ذلك الحيز بسبب ذلك
الحيز فلو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح لزم ان تكون الجهة
أفضل وأكمل من الله تعالى ولا يقال يلزمكم ان تقولوا بان القدرة
أفضل وأكمل من الله تعالى لانا نقول القدرة صفة القادر وممتنعة
الوجود بدونه بخلاف الحيز والجهة فانه غني عن المكن * فثبت
ان الكمال والفضيلة انما تحصل بسبب الفوقية بمعنى القدرة
والسلطنة وكان حمل الآية عليه أولى أما قوله تعالى في صفة الملائكة
يخافون ربهم من فوقهم ففيه جواب آخر وهو انه يحتمل ان
يكون قوله من فوقهم صلة لقوله يخافون أي يخافون من فوقهم
ربهم وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم *
وأما الذي ذكروه ثالثا وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ
العلو فالجواب ان لفظ العلو كما يستعمل في العلو بسبب الجهة فقد
يستعمل أيضاً في العلو بسبب القدرة فانه يقال السلطان اعلى
من غيره ويكتب في أمثلة السلاطين الديوان الاعلى ويقال
لأوامرهم الأمر الاعلى ويقال لمجالسهم المجلس الاعلى * والمراد
في الكل العلو بمعنى القهر والقدرة لا بسبب المكان والجهة

وأيضاً قال الله تعالى لموسى لا تخف انك أنت الاعلى وقال ولا
تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الاعلون وقال وكلمة الله هى العليا وقال
فرعون انا ربكم الاعلى * والعلو في هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة
لا بمعنى العلو بالجهة والذي يدل على ان المراد ما ذكرناه
وجوه « الاول » انه تعالى قال سبح اسم ربك الاعلى فحكم
بانه تعالى أعلى من كل ما سواه والجهة شئ سواه فوجب ان
يكون ذاته أعلى من الجهة * وما كان أعلى من الجهة يمتنع ان
يكون علوه سبب الجهة * فثبت ان علوه لنفس ذاته لا بسبب
الجهة ولا يقال الجهة ليست بشئ موجود حتى يدخل تحت
قوله سبح اسم ربك الاعلى لانا نقول قد بينا فى باب الدلائل
العقلية أنها لابد وان يكون امراً موجوداً «الثانى» هو أنه تعالى
لوكان في جهة فوق فاما ان يكون له جهة فوق نهاية واما ان
لا يكون له فى تلك الجهة نهاية فان كان الأول لم يكن أعلى
الاشياء لان الاحياز الخالية فوقه تكون أعلى منه ولانه قادر
على خلق الاجسام فى جميع الاحياز فيكون قادراً على خلق عالم
فى تلك الاحياز التى هى فوقه فيكون ذلك العالم على ذلك التقدير

أعلى منه * وانما قلنا لانهاية لذات الله تعالى من جهة فوق لان
هذا الجانب المتناهى منه مخالف فى الماهية للجانب الذى هو
غير متناه ولا يصح على كل واحد منهما ماصح علي الآخر
وصح ان ينقلب غير المتناهى متناهيا والمتناهي غير متناه وذلك
يقتضي جواز الفصل والوصل في ذات الله تعالى وهو محال
«الثالث» انه اذا كان غير متناه من جانب الفوق فلا جزء الا
وفوقه جزء آخر وكل ما فوقه غيره لم يكن أعلى الموجودات
فاذا ليس فى تلك الاجزاء شئ هو أعلى الموجودات * فثبت
بما ذكرنا ان كل ما كان مختصاً بالجهة فانه لا يمكن وصفه بانه
أعلى الموجودات واذا كان كذلك وجب ان يكون علوه تعالى
لا بالجهة والحيز وهو المطلوب * وأما الذي تمسكوا به رابعاً وهى
الآيات المشتملة على لفظ العروج كقوله تعالى (يدبر الامر
من السماء الى الارض ثم يعرج اليه) وقوله (ذي المعارج
تعرج الملائكة والروح اليه) فجوابه ان المعارج جمع معرج وهو
المصعد ومنه قوله تعالى ومعارج عليها يظهرون وليس فى هذه
الآيات بيان ان تلك المعارج معارج لاي شئ فسقطت حجتهم

في هذا الباب بل يجوز أن تكون تلك المعارج معارج لنعم
الله تعالى أو معارج الملائكة أو معارج لاهل الثواب * وأما
قوله تعالى (تعرج الملائكة والروح اليه) فنقول ليس المراد
من حرف الى في قوله اليه المكان بل المراد انتهاء الامور
الى مراده ونظيره قوله تعالى (واليه يرجع الامر كله) والمراد
انتهاء أهل الثواب الى منازل العز والكرامة كقول ابراهيم
اني ذاهب الى ربي سيهدين ويكون هذا اشارة الى أن دار
الثواب أعلى الامكنة وأرفعها بالنسبة الى أكثر المخلوقات
وأما الذي تمسكوا به خامساً وهو لفظ الانزال والتنزيل
فجوابه ان مذهب الخصم ان القرآن حروف وأصوات فيكون
الانتقال عليها محالا وكان اطلاق لفظ الانزال والتنزيل
عليها مجازا بالاتفاق فلم يجز التمسك به وأيضا فقد يضاف
الفعل الى الامر به كما يضاف الى المباشر ألا ترى انه تعالى
أضاف قبض الارواح الى نفسه فقال تعالى (الله يتوفى الانفس
حين موتها) ثم أضافه الى ملك الموت فقال (قل يتوفاكم ملك
الموت) ثم أضافه الى الملائكة فقال (حتى اذا جاء أحدكم الموت

توفته رسلنا) وأيضا قال (ورسلنا لديهم يكتبون) ثم قال (وانا له
كاتبون * وأيضا قال تعالى يؤذون الله أي أولياءه * ثم قال فلما
آسفونا أي أولياءنا وقال يخادعون الله أي رسوله والمؤمنين
وبالله التوفيق * وأما الذي تمسكوا به سادسا وهو التمسك بصيغة
الى في حق الله تعالى كقوله الى ربها ناظرة والنظر الى الشيء
يوجب رؤيته فجاز ان يكون المراد من النظر هو الرؤية على
سبيل اطلاق اسم السبب على المسبب وأيضا حكى الله تعالى
عن الخليل عليه السلام انه قال اني ذاهب الى ربي سيهدين
وليس المراد منه القرب بالجهة فكذا ههنا والله أعلم * وأما
الذي تمسكوا به سابعا وهو قوله تعالى أم أمنتم من في السماء
فجوابه انه لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه
وجهان (الاول) انه قال وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
وهذا يقتضي ان يكون المراد من كونه في السماء ومن كونه في
الارض معنى واحد لكن كونه في الارض ليس بمعنى
الاستقرار فكذلك كونه في السماء يجب ان لا يكون بمعنى
الاستقرار سلمنا انه يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها لكنا

نقول بموجبه فلم لا يجوز ان يكون المراد من أم أمنتم من في السماء
الملائكة الذين هم في السماء لانه ليس في الكلام ما يدل على ان الذي
في السماء هو الاله والملائكة ولا شك ان الملائكة أعداء الكفار
والفساق سلمنا ان المراد هو الله لكن لم لا يجوز أن يكون
المراد أم أمنتم من في السماء ملكه وخص السماء بالذكر لانه
أعظم من الارض تفخيما للشأن * وأما الذي تمسكوا به ثامنا
وهو لفظ الحجاب فجوابه لم لا يجوز أن يكون المراد من
الحجاب عدم الرؤية وذلك بان الحجاب يقتضي المنع من الرؤية
فكان اطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازا من
باب اطلاق اسم السبب على المسبب * وأما الذي تمسكوا به
تاسعا وهو الآيات المشتملة على الرفع كقوله تعالى (بل رفعه
الله اليه) وقوله (والعمل الصالح يرفعه) فالجواب ان الله
تعالى لما رفعه الى موضع الكرامة ومكان آخر صح على سبيل
المجاز أن يقال ان الله تعالى رفعه اليه كما ان الملك اذا عظم انسانا
حَسُنَ أن يقال انه رفعه من تلك الدرجة الى درجة عالية
وانه يريه من نفسه * ومنه قوله تعالى (والسابقون

السابقون أولئك المقربون) وأما الذى تمسكوا به عاشرا وهو
الآيات المشتملة على لفظ العندية فلا يجوز أن يكون المراد بالعندية
الحيز بل المراد بها الشرف * والدليل عليه قوله عليه السلام حكاية
عن رب العزة أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي * وقوله أنا عند
ظن عبدي بي بل هذا أقوى لان النصوص التي ذكروها يدل
على ان الملائكة عند الله تعالى وان له عندنا لزلفى وليس المراد
بهذه العندية بالجهة كذا ههنا * فهذا هو الاشارة الى الجواب
عن الوجوه التي تمسكوا بها من القرآن في اثبات الجهة لله تعالى
وبالله التوفيق * أما الاخبار التي تمسكوا بها فنقول (أما الخبر
الاول) فاعلم ان من الناس ما روى هذا الخبر على وجه آخر
فقال انه عليه السلام قال وضعُ عرشه على السموات هكذا
وقبب بأصبعه مثل القبة * فان حملنا الرواية على هذا الوجه فلا
اشكال فيه البتة * والمقصود من هذا الكلام التقريب والتعليم
وشرح عظمة الله من حيث يدركه فهم السائل قوله وانه يئط
به معناه انه يعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به اذا كان
معلولا وذلك لان اطيط المرجل بالراكب يكون لقوة

ما فوقه ولعجزه عن احتماله فهو عليه السلام قريب بهذا النوع
من عظمة الله تعالى وارتفاع عرشه ليعلم المخاطب انه تعالى
أجل وأعلى من أن يجعل شبيها لاحد من خلقه * وأقول ان
ظاهر الحديث يدل على كونه جعل متناهيا فى القوة والا
لما حصل الاطيط وكل ذلك ينافي الالهية فعلمنا انه لابد
من حمل اللفظ على غير ظاهره ﴿ وأما الخبر الثاني ﴾ وهو قوله
عليه السلام لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق
العرش فالجواب عنه ما تقدم من لفظ عند فى القرآن ﴿ وأما
الخبر الثالث ﴾ فجوابه ان لفظ اين كما يجعل سؤالا عن المكان
فقد يجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة يقال أين فلان من فلان
فلعل السؤال كان عن المنزلة وأشار بها الى السماء أي هو رفيع
القدر جدا وانما اكتفى منها بتلك الاشارة لقصور عقلها وقلة
فهمها * وهذا الجواب يصلح ان يكون جوابا عن تمسكهم بالخبر
الثاني وهو لفظ عند ان لفظ عند يذكر لبيان المنزلة والدرجة
ومن هذا الباب أيضا ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم
أين كان ربنا قبل ان يخلق السماء فقال عليه السلام فى عماء

تحته هواء وفوقه هواء وهذا يروى على وجهين ﴿ أحدهما ﴾
بالمد وهو السحاب الرقيق ﴿ والثاني ﴾ بالقصر فاذا روي
مقصورا كان المعنى انه تعالى كان وحده ولم يكن معه غيره
شبه العدم بالعمى فكأنه قال لم يكن شيء سواه لا فوق ولا
تحت ولا شمال ولا يمين فاذا قيل ذلك كان فى عمى معناه
انه تعالى كان فيه بمعنى القدرة والتدبير والرواية الاولى أولى
لما روي عن عمران بن حصين قال قال أخبرنا عن أول
هذا الامر قال كان الله ولم يكن معه شيء وهذا يدل على ان
الرواية العمى بالقصر أولى من المد * ومن هذا الباب ماروى
أنس رضى الله عنه قال كان جبريل عند النبي صلى الله
عليه وسلم فأتاه ملك فقال أين تركت ربنا فقال فى الارضين
فجاء آخر فقال أين تركت ربنا فقال فى سبع سموات فجاءه
آخر فسأله عنه فقال فى المشرق وآخر فى المغرب والتأويل
انه على وفق قوله تعالى ﴿ وهو الذي في السماء اله وفى الارض
اله ﴾ وقوله ﴿ وهو الله فى السموات وفى الارض ﴾ وقوله ﴿ فاينما
تولوا فثم وجه الله ﴾ أي هو تعالى في كل مكان بالحفظ والتدبير

والالهية * وأما قصة المعراج فالمقصود انه يريه الله تعالى انواع
مخلوقاته في العالم العلوى والعالم السفلي ليكون مشاهدته للدلائل
أكثر فيصير نفسه أقوى واكمل كما في حق الخليل عليه السلام
وأما قوله ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فمنه وجوه
(الاول) ان هذا الدنو دنو المنزلة والكرامة كقوله تعالى
واسجد واقترب * وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى من
تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا (الثانى) ثم دنا فتدلى
أي جبريل دنا من محمد عليهما السلام والدليل عليه قوله تعالى
فى آية اخرى ولقد رآه بالافق المبين * ثم لما دنا جبريل
من محمد عليهما السلام حصل الوحي من الله تعالى اليه فلهذا
قال فاوحي الى عبده ما أوحى * وأما الجواب عن التمسك
بقول فرعون ياهامان ابن لي صرحا فهو ان هذا الكلام لفرعون
وهو معارض بان موسى عليه السلام لم يقل الرب في السماء
بل قال رب السماء ثم ان فرعون كان ظن فيه ان الاله مستقر
فى السماء فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة وبالله التوفيق *

(الفصل الحادي والثلاثون فى كلام كلي فى أخبار الآحاد)

فنقول اما التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله تعالى فغير جائز
يدل عليه وجوه (الاول) ان أخبار الآحاد مظنونة فلم يجز
التمسك بها فى معرفة الله تعالى وصفاته * وانما قلنا انها مظنونة
وذلك لانا اجمعنا على ان الرواة ليسوا معصومين وكيف
والروافض لما اتفقوا على عصمة علي رضى الله عنه وحده
فهؤلاء المحدثون كفروهم فاذا كان القول بعصمة علي
كرم الله وجهه يوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة علي فكيف
يمكنهم عصمة هؤلاء الرواة واذا لم يكونوا معصومين كان
الخطأ عليهم جائزاً والكذب عليهم جائزاً فحينئذ لايكون
صدقهم معلوما بل مظنونا * فثبت ان خبر الواحد مظنون
فوجب ان لايجوز التمسك به لقوله تعالى (ان الظن لايغني من
الحق شيئا) ولقوله تعالى في صفة الكفار ان يتبعون الا الظن
ولقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ولقوله وان تقولوا على
الله مالا تعلمون فترك العمل بهذه العمومات فى فروع الشريعة
لان المطلوب فيها الظن فوجب ان يبقى فى مسائل الاصول
على هذا الاصل والعجب من الحشوية انهم يقولون الاشتغال

بتأويل الآيات المتشابهة غير جائز لأن تعيين ذلك التأويل
مظنون والقول بالظن في القرآن لا يجوز * ثم انهم يتكلمون في
ذات الله تعالى وصفاته بأخبار الآحاد مع أنها في غاية البعد
من القطع واليقين واذا لم يجوزوا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق
المظنون فلأن يمتنعوا عن الكلام في ذات الحق تعالى وفي
صفاته بمجرد الروايات الضعيفة أولى (الثاني) ان أجل طبقات
الرواة قدرا وأعلاهم منصبا الصحابة رضي الله عنهم ثم انا
نعلم ان روايتهم لا تفيد القطع واليقين والدليل عليه ان هؤلاء
المحدثين رووا عنهم ان كل واحد منهم طعن في الآخر ونسبه
الى ما لا ينبغي أليس من المشهور ان عمر طعن في خالد بن
الوليد وان ابن مسعود واباذر كانا يبالغان في الطعن في عثمان
ونقل عن عائشة رضي الله عنها انها بالغت في الطعن في عثمان
أليس ان عمر قال في عثمان انه يحلف باقاربه وقال في طلحة والزبير
أشياء أخر تجرى هذا المجرى أليس ان عليا كرم الله وجهه
سمع أبا هريرة يوما انه كان يقول أخبرني خليلي ابو القاسم فقال
له عليّ متى كان خليلك أليس ان عمر رضى الله عنه نهى اباهريرة

عن كثرة الرواية أليس ان ابن عباس طعن في خبر ابي سعيد في
الهرق وطعن في خبر أبي هريرة في غسل اليدين وقال كيف يصنع
طهر امنا أليس ان أبا هريرة لما روى من أصبح جنبا فلا صوم
له طعنوا فيه اليس ان ابن عمر لما روى أن الميت ليعذب ببكاء
اهله عليه طعنت عائشة فيه بقوله تعالى ﴿ولا تزر وازرة وزر
اخرى﴾ أليس أنهم طعنوا في خبر فاطمة بنت قيس وقالوا لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بخبر امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت
أليس ان عمر طالب أبا موسى الأشعرى في خبر الاستئذان
بالشاهد وغلظ الأمر عليه أليس ان عليا كان يستحلف الرواة
أليس أن عليا قال لعمر في بعض الوقائع ان قاربوك فقد غشوك *
واعلم انك اذا طالعت كتب الحديث وجدت من هذا الباب ما لا
يعد ولا يحصى اذا ثبت هذا فنقول الطاعن ان صدق فقد توجه
الطعن على المطعون وان كذب فقد توجه على الطاعن فكيف كان
فتوجه الطعن لازم الا انا قلنا ان الله تعالى أثنى على الصحابة رضى
الله عنهم في القرآن على سبيل العموم وذلك يفيد ظن الصدق
فلهذا الترجيح قبلنا روايتهم في فروع الشريعة * اما الكلام في

ذات الله وصفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الرواية الضعيفة
﴿ الثالث ﴾ وهو انه اشتهر فيما بين الامة أن جماعة من
الملاحدة وضعوا اخبارا منكرة واحتالوا في ترويجها على المحدثين
والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها وأي منكر
فوق وصف الله تعالى بما يقدح فى الالهية ويبطل الربوبية
فوجب القطع في امثال هذه الاخبار بانها موضوعة * وأما
البخاري والقشيري فهما ما كانا عالمين بالغيوب بل اجتهدا
واحتاطا بمقدار طاقتهما * فاما اعتقاد انهما علما جميع الاحوال
الواقعة فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم الى زماننا فذلك لا
يقوله عاقل غاية مافي الباب انا نحسن الظن بهما وبالذين رويا عنهم
الا انا اذا شاهدنا خبرا مشتملا على منكر لا يمكن اسناده الى
الرسول صلى الله عليه وسلم قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ومن
ترويجاتهم على أولئك المحدثين ﴿ الرابع ﴾ ان هؤلاء المحدثين
يخرجون الروايات باقل العلل انه كان مائلا الى حب علي فكان
رافضيا فلا تقبل روايته وكان معبد الجهني قائلا بالقدر فلا تقبل
روايته فما كان فيهم عاقل يقول انه وصف الله تعالى بما يبطل

الهيته وربوبيته فلا تقبل روايته ان هذا من العجائب
﴿ الخامس ﴾ ان الرواة الذين سمعوا هذه الاخبار من الرسول
صلى الله عليه وسلم ما كتبوها عن لفظ الرسول بل سمعوا
شيئا فى مجلس ثم انهم رووا تلك الاشياء بعد عشرين سنة
أو اكثر ومن سمع شيئا فى مجلس مرة واحدة ثم رواه بعد
العشرين والثلاثين لا يمكنه رواية تلك الالفاظ بأعيانها وهذا
كالمعلوم بالضرورة واذا كان الامر كذلك كان القطع حاصلا
بان شيئا من هذه الالفاظ ليس من الفاظ الرسول عليه
السلام بل ليس ذلك الا من الفاظ الراوي وكيف [1] يقطع
ان هذا الراوى سمع مما جرى فى ذلك المجلس فان من
سمع كلاما فى مجلس واحد ثم انه ما كتبه وما كرر عليه كل
يوم بل ذكره بعد عشرين سنة أو ثلاثين فالظاهر انه نسي
منه شيئا كثيرا أو يشوش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه

---

(١) فى العبارة ركاكة ولعل صوابها وكيف لا يقطع بان هذا الراوي ما كتب ما سمعه بعينه فى ذلك المجلس فان من سمع كلاما فى مجلس ثم ما كتبه وما كرره كل يوم ثم ذكره بعد عشرين الخ

ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ﴿ واعلم ﴾ ان هذا الباب كثير الكلام وان القدر الذى أوردناه كاف فى بيان انه لايجوز التمسك في اصل الدين باخبار الآحاد والله اعلم *

﴿ الفصل الثاني والثلاثون ﴾ في ان البراهين العقلية اذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ﴿ اعلم ﴾ ان الدلائل القطعية العقليه اذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا ادلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لايخلو الحال من أحد امور اربعة اما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال واما ان يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال واما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل لأنه لايمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول * ولو كان كذلك

لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الاصول واذا لم تثبت هذه الاصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة * فثبت ان القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى الى القدح في العقل والنقل معا وانه باطل * ولما بطلت الاقسام الاربعة لم يبق الا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بان هذه الدلائل النقلية اما أن يقال انها غير صحيحة أو يقال انها صحيحة الا أن المراد منها غير ظواهرها * ثم ان جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل وان لم يجز التأويل فوضنا العلم بها الى الله تعالى فهذا هو القانون الكلي المرجوع اليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق *

﴿ القسم الثالث من هذا الكتاب ﴾

﴿ في تقرير مذهب السلف وفيه فصول ﴾ ﴿ الفصل الاول في أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى مالا سبيل لنا الى العلم به ﴾ اعلم ان كثيرا من الفقهاء والمحدثين والصوفية يجوزون ذلك والمتكلمون ينكرونه واحتجوا بالآيات والاخبار والمعقول * أما الآيات فكثيرة ﴿ أحدها ﴾

قوله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)
أمر الناس بالتدبر فى القرآن ولو كان القرآن غير مفهوم
فكيف يأمرنا بالتدبر فيه ﴿ الثانى ﴾ قوله تعالى (أفلا يتدبرون
القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً)
فكيف يأمرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفى التناقض فى الاختلاف
مع انه غير مفهوم للخلق ﴿ الثالث ﴾ قوله تعالى (وانه لتنزيل
رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من
المنذرين بلسان عربي مبين) ولو لم يكن مفهوما فكيف يمكن
أن يكون الرسول منذرا به * وأيضا وقوله بلسان عربى مبين
يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك وجب أن يكون
معلوما « الرابع » قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم
والاستنباط منه لا يمكن الا بعد الاحاطة بمعناه « الخامس »
قوله تعالى تبيانا لكل شيء * وقوله مافرطنا في الكتاب من
شيء « السادس » قوله تعالى هدى للمتقين وما لايكون
معلوما لايكون هدى (السابع) قوله تعالى حكمة بالغة وقوله
وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات

لاتحصل فى غير المعلوم (الثامن) قوله تعالى قد جاءكم من الله
نور وكتاب مبين ولا يكون مبينا الا وان يكون معلوما
(التاسع) قوله تعالى اولم يكفهم انا أنزلنا عليك الكتاب
يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى فكيف يكون الكتاب
كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم (العاشر) قوله
تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف
يقع الانذار به وهو غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر
اولوا الالباب * وانما يكون كذلك ان لو كان معلوما
(الحادي عشر) قوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا
اليكم نورا مبينا فكيف يكون برهانا ونورا مبينا مع انه غير
معلوم (الثانى عشر) قوله تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا
يشقى ومن أعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وكيف
يمكن اتباعه تارة والاعراض عنه أخرى مع انه غير معلوم
(الثالث عشر) قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هى أقوم
وكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم للبشر (الرابع عشر) قوله
عز وجل آمن الرسول بما انزل اليه من ربه الى قوله سمعنا

وأطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد العلم فوجب كون القرآن
مفهوما * وأما الاخبار فقوله صلى الله عليه وسلم اني تركت
فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي وعترتي
وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي رضي الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بكتاب الله . فيه
نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس
بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في
غيره أضله الله هو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط
المستقيم هو الذي لا يزيغ به الاهواء ولا يشبع منه العلماء
ولا يخلق عن كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق
ومن حكم به عدل ومن خاصم به افلح ومن دعى اليه هدى
الى صراط مستقيم * وأما المعقول فمن وجوه (الاول) انه
لو ورد في القرآن شيء لاسبيل لنا الى العلم به لكانت تلك
المخاطبة تجري مجرى مخاطبة العربية بالزنجية وهو غير جائز
(الثاني) المقصود من الكلام الافهام ولو لم يكن مفهوما لكان
عبثا (الثالث) ان التحدي وقع بالقرآن وما لم يكن معلوما

لم يجز التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين وبالله التوفيق
احتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول * أما الآية فمن وجهين
(الاول) قوله تعالى في صفة المتشابهات ومايعلم تأويله الا الله
والوقف ههنا لازم وسيأتي دليله ان شاء الله (الثاني) الحروف
المقطعة المذكورة في أوائل السور * وأما الخبر فقوله عليه السلام
ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمها الا العلماء بالله فاذا نطقوا
به أنكره أهل العزة بالله * واما المعقول فهو ان الافعال التي
كلفنا بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيه على الجملة
بعقولنا كالصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة تواضع وتضرع
للخالق والزكاة احسان الى المحتاجين والصوم قهر النفس *
ومنها مالا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف
وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة ثم
اتفق المحققون على انه كما يحسن من الحكيم تعالى ان يأمر
عباده بالنوع الاول فكذا يحسن بالنوع الثاني لان الطاعة
من النوع الاول لايدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المأمور
انما اتى به لما عرفه بعقله من وجه المصلحة فيه * أما الطاعة

في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه
لما لم يعرف فيه وجه المصلحة ألبتة لم يكن اتيانه به الا لمحض
الانقياد والتسليم * فاذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لايجوز
الامر كذلك في الاقوال وهو ان الذى انزل الله علينا وأمرنا
بتعظيمه وقرآنه ينقسم الى قسمين منه ما يعرف معناه ولا
نحيط بفحواه ومنه مالا نعرف معناه البتة ويكون المقصود
من انزاله والتكليف بقراءته وتعظيمه ظهور كمال العبودية
والانقياد لاوامر الله تعالى بل ههنا فائدة أخرى وهى أن
الانسان اذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب
واذا لم يقف على المقصود مع جزمه بأن المتكلم بذلك الكلام
أحكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه أبدا ومفتكرا فيه ابدا
ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه
فلا يبعد ان يقال ان فى بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر
بذلك ابدا مصلحة عظيمة له فيتعبد الله تعالى بذلك تحصيلا
لهذه المصلحة وهذا ما عندي من كلام الفريقين في هذا
الباب وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثاني فى وصف القرآن بانه محكم ومتشابه ﴾ اعلم
ان كتاب الله تعالى دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته
متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه * أما الذي
يدل على انه بكليته محكم قوله تعالى ﴿ الر كتاب أحكمت آياته
الر تلك آيات الكتاب الحكيم ﴾ قد ذكر في هاتين الآيتين
ان جميعه محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه حقا فى الفاظه
وكونه حقا في معانيه وكل كلام سوى القرآن فالقرآن افضل منه
فى لفظه ومعناه وان أحدا من الخلق لايقدر على الاتيان بكلام
يساوي القرآن فى لفظه ومعناه * والعرب تقول في البناء
الوثيق والعهد الوثيق الذي لا يمكن نقضه انه محكم فهذا معنى
وصف كل القرآن انه محكم * أما الذي يدل على انه بكليته
متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها والمعنى انه يشبه بعضه
بعضا فى الحسن والفصاحة ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة
بقوله تعالى ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
أى لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام
فى الجزالة والفصاحة * وأما الذي يدل على ان بعضه محكم

وبعضه متشابه فهو قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب
منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ولا بد
لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم ممن يفسرها
في عرف الشريعة أما المحكم في اللغة فالعرب تقول حكمت
وأحكمت وحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم
عن الظلم وحكمة اللجام يمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث
النخعي أحكم اليتيم كما تحكم ولدك أي أمنعه عن الفساد وقوله
أحكموا سفهاءكم أي امنعوهم وبناء محكم أي وثيق يمنع من
تعرض له * وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع الموصوف بها
عما لا ينبغي * وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابها
للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال تعالى إن البقر تشابه
علينا وقال تشابهت قلوبهم ومنه اشتبه الامر اذا لم يفرق
بينهما ويقال لاصحاب المخاريق أصحاب الشبهات وقال عليه
السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات وفي
رواية أخرى متشابهات * فهذا تحقيق الكلام في المحكم والمتشابه
بحسب أصل اللغة * وأما في عرف العلماء ﴿ فاعلم ﴾ ان الناس قد

أكثروا في تفسير المحكم والمتشابه وكتب من تقدم منا مشتملة
عليها والذي عندي فيه أن اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى
فاما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى أو لا يكون فان كان
موضوعا لمعنى ولم يكن محتملا لغيره فهو النص وان كان محتملا
لغير ذلك المعنى فاما أن يكون احتماله لاحدهما راجحا على
الآخر وإما أن لا يكون بل يكون احتماله لهما على السوية فان
كان احتماله لاحدهما راجحا على احتماله للآخر فكان ذلك
اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح
مؤولا * وأما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة
اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على المعنيين
محتملا فخرج من هذا التقسيم ان اللفظ اما ان يكون نصا أو
ظاهرا أو مجملا أو مؤولا بالنص والظاهر يشتركان في حصول
الترجيح الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح
غير مانع من النقيض فالنص والظاهر يشتركان في حصول
الترجيح فهذا القدر هو المسمى بالمحكم * وأما المجمل والمؤول
فهما يشتركان في ان دلالة اللفظ غير راجحة الا ان المجمل

لارجحان فيه بالنسبة الى كل واحد من الطرفين والمؤول فيه
رجحان بالنسبة الى طرف المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة
اليه وهو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل فيه ثم اعلم ان
اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فههنا يتوقف
الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر انما الصعب
المشكل ان يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا في أحد المفهومين
ومرجوحا في الآخر * ثم ان الراجح يكون باطلا والمرجوح
حقا ﴿ مثاله ﴾ من القرآن قوله تعالى (واذا أردنا أن نهلك
قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) فظاهر هذا الكلام انهم
يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يأمر
بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم (واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) وكذلك قوله تعالى
نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما كان عند العلم ومرجوحه
الترك فأنساهم أنفسهم ومحكمه قوله وما كان ربك نسيا وقوله
لا يضل ربي ولا ينسى فهذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم
والمتشابه وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث ﴾ في الطريق الذي يعرف به كون الآية
محكمة أو متشابهة ﴿ اعلم ﴾ ان هذا موضع عظيم وذلك لان
كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى ان الآيات الموافقة
لمذهب الخصم متشابهة فالمعتزلي يقول ان قوله فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر محكمة وقوله وما يشاءون الا أن
يشاء الله متشابهة * والسني يقلب القضية في هذا الباب
والامثلة كثيرة فلا بد ههنا من قانون أصلي يرجع اليه في
هذا الباب فنقول اذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا في معني
فانما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل والا لخرج
الكلام عن ان يكون مفيدا ولخرج القرآن عن ان يكون
حجة * ثم ذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا أو عقليا
﴿ أما الاول ﴾ فنقول هذا انما يتم اذا حصل من ذينك الدليلين
اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك أحدهما
لابقاء الآخر أولى من العكس اللهم الا أن يقال أحد الدليلين
قاطع والآخر ظاهر فالقاطع راجح على الظاهر أو يقال كل
واحد منهما وان كان ظاهرا الا ان أحدهما أقوى الا انا نقول

أما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لانها
موقوفة على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وعلى
عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعدم المعارض
النقلي والعقلي وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة والموقوف
على المظنون أولى أن يكون مظنونا * فثبت ان شيئا من
الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا ﴿ وأما الثاني ﴾ هو أن
يقال أحد الظاهرين أقوى من الآخر الا أن على هذا التقدير
يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثاني مقدمة ظنية
والظنون لا يجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية
فثبت بما ذكرنا ان صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه
المرجوح لا يجوز الا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره
محال ممتنع فاذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف
أن يقطع بان مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به
ظاهره ثم عند هذا المقام من جوز التأويل عدل اليه ومن لم
يجوزه فوض علمه الى الله تعالى وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف ﴾ حاصل هذا

المذهب ان هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله
تعالى منها شيء غير ظواهرها * ثم يجب تفويض معناها الى الله
تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها * وقال جمهور المتكلمين
بل يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات * واحتج السلف
على صحة مذهبهم بوجوه ﴿ الاول ﴾ التمسك بوجوب الوقف
على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله * والذي يدل على ان
الوقف واجب وجوه ﴿ الاول ﴾ ان ماقبل هذه الآية يدل
على ان طلب المتشابه مذموم حيث قال (فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) لو كان
طلب المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى على ذلك * فان قيل لم لا
يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله
تعالى ﴿ يسئلونك عن الساعة أيان مرساها قل انما علمها عند
ربي ﴾ ويحتمل ان يكون المراد منه طلب العلم بمقادير الثواب
والعقاب وطلب الاوقات التي يظهر فيها الفتح والنصر كما قالوا
أما تأتينا بالملائكة قيل أنه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم
ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث أن حمل

اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذى ليس
راجحا هو المتشابه * ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل
المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض
تركا للظاهر ﴿ الثانى ﴾ ان الله تعالى مدح الراسخين فى العلم
بانهم يقولون آمنـا به وقال فى أول سورة البقرة فاما الذين
آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم * فهؤلاء الراسخون لو كانوا
عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم فى الايمان
به من مدح لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل آمن به
أما الراسخون في العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية العقلية انه
تعالى عالم بما لانهاية له من المعلومات وعلموا أن القرأن كلام
الله تعالى وعلموا انه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث فاذا سمعوا
آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد
الله تعالى بل مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر * ثم فوضوا
تعيين ذلك المراد الى علمه فقطعوا بان ذلك المعنى أى معنى
كان هو الحق والصواب فهؤلاء هم الراسخون فى العلم حيث
يدركون أمثال هذه المتشابهات عن الايمان والجزم بصحة القرآن

﴿ الثالث ﴾ أنه لوكان قوله تعالى والراسخون فى العلم معطوفا
على قوله الا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتداء وأنه بعيد عن
الفصاحة لانه كان الاولى أن يقال وهم يقولون آمنا به أو يقال
ويقولون آمنا به * فان قيل في تصحيحه وجهان ﴿ الاول ﴾ أن
يكون التقدير هؤلاء قائلون بالتأويل يقولون آمنا به ﴿ الثاني ﴾
أن يكون يقولون حالا من الراسخين قيل ﴿ أما الاول ﴾
فمدفوع لان تفسير كلام الله تعالى بما لايحتاج معه الى الاضمار
أولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار ﴿ والثانى ﴾ ضعيف أيضا
لان ذا الحال هو الذى تقدم ذكره وههنا تقدم ذكر الله تعالى
وذكر الراسخين في العلم فوجب أن يكون قوله يقولون آمنا به حالا
من الراسخين لا من الله تعالى فيكون ذلك تركا للظاهر من
حيث ان الظاهر يقتضي أن يكون ذلك حالا عن كل من
تقدم ذكره * فثبت أن القول بجواز التأويل محوج الى الاضمار
فى هذه الآية والقول بعدم جوازه لايحوج اليه فكان أولى
﴿ الرابع ﴾ قوله تعالى كل من عند ربنا يعني أنهم آمنوا بما
عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله اذ لو كانوا

عالمين بالتفصيل في الكلام لم يبق لهذا الكلام فائدة فهذا
أجمل وجوه الاستدلال بهذه الآية في نصرة مذهب السلف
فان قيل هذا الاستدلال انما يتم باقامة الدليل على أن الوقف
عند قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب والعطف جائز
لان هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر فاقامة
الدليل على فساده طعن في النقل المتواتر وذلك لايجوز قيل نحن
لانجعل هذه المسئلة قطعية بل ظنية احتمالية وعلى هذا التقدير
يزول السؤال (الحجة الثانية) على صحة مذهب السلف التمسك
باجماع الصحابة رضي الله عنهم أن هذه المتشابهات في القران
والاخبار كثيرة والدواعي الى البحث عنها والوقوف على
حقائقها متوفرة فلوكان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل
جائزا لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون رضى الله
عنهم ولو فعلوا ذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر وحيث لم ينقل
عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علمنا ان الخوض
فيها غير جائز (الحجة الثالثة) انا قد ذكرنا أن اللفظ المتشابه
قسمان المجمل والمؤول * اما المجمل فهو الذى يحتمل معنيين

فصاعدا احتمالا على التسوية * فنقول انه اما ان يكون محتملا
لمعنيين فقط أو لمعان أكثر من اثنين فان كان محتملا لمعنيين
فقط ثم دل الدليل على عدم أحدهما فحينئذ يتعين ان المراد
هو الثاني مثل ان الفوق اما أن يراد به الفوق في الجهة أو فى
الرتبة ولما بطل حمله على الجهة تعينت الرتبة أما اذا كان لفظ
المفهومات مثله لم يلزم من عدم واحد منها تعين الثانى والثالث
بعينه ولا يمكن أيضا حمل اللفظ عليها معا لما ثبت ان لفظ
المشترك لايجوز استعماله فى مفهومين معا * وأما الاول فنقول
اللفظ اذا كان له حقيقة واحدة ثم دل دليل على أنها غير مرادة
وجب حمل اللفظ على مجازه ثم ذلك المجاز ان كان واحدا تعين
صرف اللفظ اليه صونا عن التعطيل وان لم يكن معينا نفى
اللفظ مطرودا في تلك المجازات وحينئذ فذلك الكلام
الذى ذكرناه فى المجمل عائد ههنا بعينه * فثبت بما ذكرنا
أن تأويل المتشابه قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا
والقول بالظن غير حاصل على ماسبق تقريره في باب أن
التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله غير جائز فهذا هو الكلام

في تقرير مذهب السلف * واما المتكلمون القائلون فى
تأويلات المفصلة فحجتهم ما تقدم ان القرآن يجب أن يكون
مفهوما ولا سبيل اليه في روايات المتشابهة الا بذكر التأويلات
فكان المصير اليه واجبا والله أعلم *

﴿ الفصل الخامس ﴾ فى تفاريع مذهب السلف وهى أربع
﴿ الاول ﴾ أنه لا يجوز تبديل لفظ من ألفاظ المتشابه بلفظ آخر
غير متشابه سواء كان بالعربية أو بالفارسية وذلك لان الالفاظ
المتشابهة قد يكون بعضها أكثر ايهاما للباطل من البعض
والزيادة في الايهام حاصلة في اللفظين الا أن التمييز بين
هذا القسم والقسم الاول فيه عسر فالاحتياط الامتناع من
الكل ألا ترى ان الشرع أوجب العدة على الموطوءة لبراءة
الرحم احتياطا لحكم النسب ثم قالوا تجب العدة على العقيم
والآيسة وعند العزل لأن البواطن من الارحام لا يعلمها
الا علام الغيوب فايجاب العدة أهون من ركوب الخطر الا
ان الخطر في معرفة الله تعالى وصفاته أعظم من الخطر فى
العدة فاذا راعينا الاحتياط به فلأن نراعيه ههنا أولى

﴿ الفرع الثاني ﴾ أنه يجب الاحتراز عن التصريف فلا نقول
في قوله تعالي استوى انه مستو لما أثبتنا فى علم البيان أن اسم
الفاعل يدل على كون المشتق ممكنا ومستقرا * أما لفظ الفعل
فدلالته على هذا المعنى ضعيف والذى يؤيد أنه ورد في القرآن
أنه تعالى علم العباد فقال ﴿ الرحمن علم القرآن وعلمك ما لم تكن
تعلم وعلمناه من لدنا علما وعلم آدم الاسماء كلها ﴾ ثم أجمعنا على
أنه لا يجوز أن يقال انه تعالى معلم كذلك ههنا ﴿ الفرع الثالث ﴾
أنه لا يجوز جمع الالفاظ المتشابهة وذلك لان التلفظ باللفظ
الواحد أو باللفظين قد يحمل على المجاز لان الاستقراء دل على
أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة فاذا جمعنا الالفاظ المتشابهة
ورويناها دفعة واحدة أوهمت كثرتها ان المراد منها ظواهرها
فكان ذلك الجمع سببا لايهام زيادة الباطل وانه لا يجوز ﴿ الفرع
الرابع ﴾ أنه كما لا يجوز الجمع بين متفرق فكذلك لا يجوز التفرق
بين مجتمع فقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لا يدل على جواز
أن يقال إنه تعالى فوق لانه لما ذكر القاهر قبله ظهر أن المراد
بهذه الفوقية الفوقية بمعنى القهر لا بمعنى الجهة بل لا يجوز أن

يقال وهو القاهر فوق غيره بل ينبغي أن يقال فوق عباده
لان ذكر العبودية عندوصف الله تعالى بالفوقية يدل على ان
المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والالهية ﴿ واعلم ﴾ أن الله
تعالى لم يذكر لفظ المتشابهات الاوقرن بها قرينة تدل على زوال
الوهم الباطل مثاله انه تعالى قال ﴿ الله نور السموات والارض ﴾
ذكر بعده مثل نوره فاضاف النور الى نفسه ولوكان تعالى نفس
النور لما أضاف النور الى نفسه لأن اضافة الشيء الى نفسه ممتنعة
ولما قال تعالي ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ذكر قبله تنزيلا
ممن خلق الارض والسموات العلى وبعده قوله ﴿ له ما في
السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى ﴾ فقد
ذكرنا أن هاتين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصا
بجهة الفوقية مخلوق محدث * فثبت بما ذكرنا أن الطريق فى
هذه المتشابهات التأويل فى تلك الالفاظ تأدبا فى حق واجب
الوجود وبالله التوفيق *

﴿ القسم الرابع من هذا الكتاب ﴾

في بقية الكلام فى هذا الباب وفيه فصول ﴿ الفصل الاول ﴾

في حكم ذكر هذه المتشابهات ﴿ اعلم ﴾ أن ذكر هذه
المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق فى الالهيات وفى النبوات
وفى الشرائع * أما فى الالهيات فلان المصدقين بالقرآن
اعتقدوا في الله تعالى اعتقادات باطلة صاروا جاهلين بالله
تعالى واصفون له سبحانه وتعالى بما ينافى الالهية والقدم * وأما
فى النبوات فلان العارفين لوجوب تنزيه الله عن هذه الصفات
جعلوا هذا طعنا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم * وقالوا لوكان
رسولا حقا من عند الله تعالى لكان أولى المراتب أن يكون
عارفا بربه فحيث لم يعرف به بل وصفه بصفات المحدثات امتنع
كونه رسولا حقا * وأما فى الشرائع فلان فيهم من توسل
بذلك الى الطعن فى القرآن وقالوا إن القرآن قد غير وبدل
والقرآن الذى أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم كان خاليا عن
هذه الشبهات * واحتجوا عليه بان هذا القرآن مملوء من وصف
القرآن بكونه هدى وتبيانا وحكمة وشفاء ونورا * ومن المعلوم
بالضرورة أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلال
الخلق ووقوعهم فى التجسيم والتشبيه فاما أن تكون الايات

الدالة على كون القرآن نوراً وشفاء كاذبة. واما ان تكون الآيات
الدالة على التجسيم والتشبيه باطلة كاذبة وعلى التقديرين في
القرآن طعن لازم * فثبت أنا نحمل هذه الآيات المتشابهة على
الكلام بالمجاز ولكن من الكلام مجاز موهوم لقول باطل
واعتقاد فاسد فانه يجب أن نتكلم بذلك الحق على وجه التصريح
به ليصير ذلك سببا لزوال تلك الايهام الباطل ولم يوجد في
القرآن الفاظ دالة على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح
فان قوله (قل هو الله أحد) وقوله (ليس كمثله شئ وهو السميع
البصير) لايدل على التنزيه إلا دلالة ضعيفة تعل وكل ذلك
يوجب الطعن فى القرآن وهذا حكاية هذه الشبهة في هذا
الباب (واعلم) أن العلماء المحققين ذكروا أنواعا من الفوائد في
انزال المتشابهات (الاول) أنه متى كانت المتشابهات موجودة
كان الوصول الى الحق أصعب وأشق * فزيادة المشقة توجب
زيادة الثواب قال الله تعالى (أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين
جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) (والثانى) لو كان القرآن كله
محكما لما كان مطابقا الا لمذهب واحد فكان على هذا التقدير

تصريحه مبطلا لكل ما سوى هذا المذهب وذلك مما ينفره
أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به * أما لما
كان على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه
مايقوي مذهبه ويؤيد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب
المذاهب ويجتهد في التأويل كل صاحب مذهب واذا بالغوا
في ذلك التأويل صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا
الطريق تتخلص المبطل عن باطله فنصل الى الحق (والثالث)
ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر
فيه الى الاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم
وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال
والحجة * أما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل
العقلية فحينئذ بقى فى الجهل والتقليد (والرابع) ان القرآن
لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الى تعلم طريق
التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر فى تعلم ذلك
الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه
ومعرفة طريق الترجيحات ولو لم يكن القرآن مشتملا على

هذه المتشابهات لم يفتقر الى شئ من ذلك فكان لا يراد
المتشابهات هذه الفوايد ﴿ الخامس ﴾ وهو السبب الاقوى
ان القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام تنبؤ فى اكثر
الامور عن ادراك الحقائق العقلية المحضة * فمن سمع من العوام فى
أول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه
ظن ان هذا عدم محض فوقع فى التعطيل فكان الاصلح
أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب مما يخيلوه ويوهموه
ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح * فالقسم الاول
وهو الذي يخاطبون به فى أول الامر يكون من باب المتشابهات *
والقسم الثانى وهو الذى يكشف لهم في آخر الامر هو من
المحكمات فهذا ما لخصناه في هذا الباب وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثانى في أن المجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا ﴾

قال المجسم إنا وان قلنا انه تعالى جسم مختص بالحيز والجهة
الا انا نعتقد انه بخلاف سائر الاجسام فى ذاته وحقيقته
وذلك يمنع من القول بالتشبيه فان اثبات المساواة فى الامور
لا يجب اثبات التشبيه * ويدل عليه انه تعالى صرح فى كتابه

بالمساوات في الصفات الكثيرة ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب
التشبيه ﴿ فالاول ﴾ قال فى صفة نفسه اننى معكما أسمع وأرى
وقال فى صفة الانسان فجعلناه سميعا بصيرا ﴿ الثانى ﴾ قال تعالى
واصنع الفلك بأعيننا * وقال فى الانسان ترى أعينهم تفيض من
الدمع ﴿ الثالث ﴾ قوله تعالى بل يداه مبسوطتان * وفى الانسان
بما قدمت يداك * وقال فى نفسه مما عملت أيدينا انعاماً وفى
الانسان يد الله فوق أيديهم ﴿ الرابع ﴾ قال تعالى الرحمن على
العرش استوى * وفى الانسان يستووا على ظهوره ﴿ الخامس ﴾
قال فى صفة نفسه العزيز الجبار * ووصف الخلق بذلك فقال
أخوة يوسف أيها العزيز * وقال كذلك يطبع الله على كل قلب
متكبر جبار ﴿ والسادس ﴾ سمى نفسه بالعظيم * ثم وصف العرش
فقال رب العرش العظيم ﴿ والسابع ﴾ وصف نفسه بالحفيظ
العليم ووصف يوسف نفسه بهما * وقال انى حفيظ عليم * وقال
وبشرناه بغلام عليم * وقال في آية اخرى بغلام عليم ﴿ الثامن ﴾
سمى تحيتا سلاما * وقال تحيتهم يوم يلقونه سلاما * وسمى نفسه
سلاما كما قال صلى الله عليه وسلم بعد فراغه من الصلوة اللهم

أنت السلام ومنك السلام تباركت ربنا ياذا الجلال والاكرام
﴿ التاسع ﴾ المؤمن قال الله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا * ووصف به فقال السلام المؤمن ﴿ العاشر الحكم ﴾ قال
الله ألا له الحكم ووصفنا به فقال فابعثوا حكما من أهله وحكما
من أهلها ﴿ الحادى عشر ﴾ الراحم الرحيم وهذا ظاهر
﴿ الثاني عشر ﴾ الشكور وقال ان ربنا لغفور شكور ﴿ الثالث
عشر العلي ﴾ الانسان يسمي بذلك منهم كعلي رضي الله عنه
﴿ الرابع عشر ﴾ الكبير قال في نفسه وهو العلي الكبير *
وقال ان له أبا شيخا كبيرا * وقال حكاية عن المرأتين وأبونا
شيخ كبير ﴿ والخامس عشر الحميد ﴾ والله تعالى وصف نفسه
في كتابه به فقال تنزيل من حكيم حميد ﴿ السادس عشر ﴾
الشهيد فقال في حق الخلق فكيف اذا جئنا من كل امة
بشهيد ﴿ والسابع عشر ﴾ الحق قال فتعالى الله الملك الحق
المبين وبالحق أنزلناه وبالحق نزل الملك يومئذ الحق للرحمن
ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق هو الذى أرسل رسوله
بالهدي ودين الحق ﴿ الثامن عشر الوكيل ﴾ قال الله تعالى

وهو على كل شيء وكيل * وقد يوصف الخلق بذلك فيقال
فلان وكيل فلان ﴿ التاسع عشر ﴾ المولى قال تعالى ذلك بان
الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم * ثم قال في
حقنا ولكل جعلنا موالي * والنبي صلى الله عليه وسلم قال من
كنت مولاه فعلي مولاه ﴿ العشرون الولي ﴾ قال الله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا * وقال النبي أيما امرأة
نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل * وقال تعالى
المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴿ الحادي والعشرون
الحي ﴾ قال تعالى هو الحي لا اله الا هو الم الله لا اله الا هو الحي
القيوم * وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴿ الثاني والعشرون ﴾
الواحد قال تعالى قل انما هو اله واحد ويقع هذا الوصف
على اكثر الاشياء فيقال ثوب واحد وانسان واحد
﴿ الثالث والعشرون التواب ﴾ قال تعالى وكان الله توابا رحيما
ويسمى الخلق به فقال ان الله يحب التوابين ﴿ الرابع والعشرون ﴾
الغني قال تعالى والله الغني * وقال انما السبيل على الذين يستأذنونك
وهم أغنياء * وقال خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم

(الخامس والعشرون النور) قال الله تعالى الله نور السموات
والارض * وقال يسعى نورهم بين أيديهم (السادس والعشرون)
الهادي قال الله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء، وقال انما انت
منذر ولكل قوم هاد (السابع والعشرون المستمع) قال الله تعالى
قال فاذهبا بآياتنا انا معكم مستمعون * وقال لموسى عليه السلام
فاستمع لما يوحى (الثامن والعشرون القديم) قال تعالى حتى
عاد كالعرجون القديم (واعلم) انه لا نزاع في اللفظ الموجود
والشيء الواحد والذات والمعلوم والمذكور والعالم والقادر والحي
والمريد والسميع والبصير والمتكلم والباقي واقع على الحق سبحانه
وتعالى وعلى خلقه * فثبت بما ذكرنا ان المشابهة من بعض
الوجوه لا يوجب أن يكون قائله موصوفا بانه شبه الله بالخلق
وبانه شبهه * ونحن لا نثبت المشابهة بينه وبين خلقه الا في بعض
الاحوال والصفات الا انا نعتقد انه تعالى وان كان جسما الا
انه بخلاف سائر الاجسام في ذاته وحقيقته * فثبت ان اطلاق
اسم المشبه على هذه الطائفة كذب وزور * هذا جملة كلامهم
في هذا الباب (واعلم) أن حاصل هذا الكلام من جانبنا

انا قد دللنا في القسم الاول من هذا الكتاب على ان الاجسام
متماثلة في تمام الماهية فلو كان الباري تعالى جسما لزم أن يكون
مثلا لهذه الاجسام في تمام الماهية وحينئذ يكون القول
بالتشبيه لازما * أما ما لم يدل الدليل على الشيء في الموجودية
والعالمية والقادرية فانه لا يوجب تماثلها في تمام الماهية فظهر
الفرق وبالله التوفيق *

(الفصل الثالث) في أن من يثبت كونه تعالى جسما متحيزا
مختصا بجهة معينة هل يحكم بكفره أم لا للعلماء فيه قولان
(أحدهما) أنه كافر وهو الاظهر وهذا لان من مذهبنا ان
كل شيء يكون مختصا بجهة وحيز فانه مخلوق محدث وله إله
أحدثه وخلقه * وأما القائلون بالجسمية والجهة الذين أنكروا وجود
موجود آخر سوى هذه الاشياء التي يمكن الاشارة اليها فهم
منكرون لذات الموجود الذي يعتقد انه هو الاله فاذا كانوا
منكرين لذاته كانوا كفارا لا محالة وهذا بخلاف المعتزلة فانهم
يثبتون موجودا وراء هذه الاشياء التي يشار اليها بالحس الا أنهم
يخالفوننا في صفات ذلك الموجود * والمجسمة يخالفوننا في اثبات

ذات المعبود ووجوده فكان هـذا الخلاف أعظم فيلزمهم الكفر لكونهم منكرين لذات المعبود الحق ولوجوده والمعتزلة فى صفته لا في ذاته (والقول الثاني) انا لا نكفرهم لان معرفه التنزيه لو كانت شرطا لصحة الايمان لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يحكم بايمان أحد الا بعد أن يتفحص أن ذلك الانسان هل عرف الله بصفة التنزيه أو لا وحيث حكم بايمان الخلق من غير هذا التفحص علمنا أن ذلك ليس شرطا للايمان * وهذا آخر الكلام فى هذا الكتاب ونحن نسأل الله العظيم أن يجعله فى الدنيا والآخرة سببا للفوز والسرور والنجاة واستحقاق الدرجات برحمته انه أرحم الراحمين * والحمد لله رب العالمين

(والى هنا تم) ما أودعه الامام الرازي عليه الرحمة في هذا الكتاب من التنزيه والتقديس لله تعالى الذي صاغه بقلم العناية الالهية وأبدعه باعانة سماوية ولعمر الحق انه لكتاب جمع من أصناف التنزيه اشكالا وأنواعا ومن أقوى الحجج أضوأها إلماعا فهو عبادة لله فى تلاوته وايمان وتصديق به فى حجته وقد زاده سموا وحباه رفعة وعلوا مما بذلناه من العناية الكبرى في تصحيحه وتنقيحه والله أسأل ان يهيئ لما يليه الاتمام كما وشاه بحسن الختام

فهرست كتاب (أساس التقديس) للامام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

﴿تم الفهرست﴾

كتاب
الدرة الفاخره

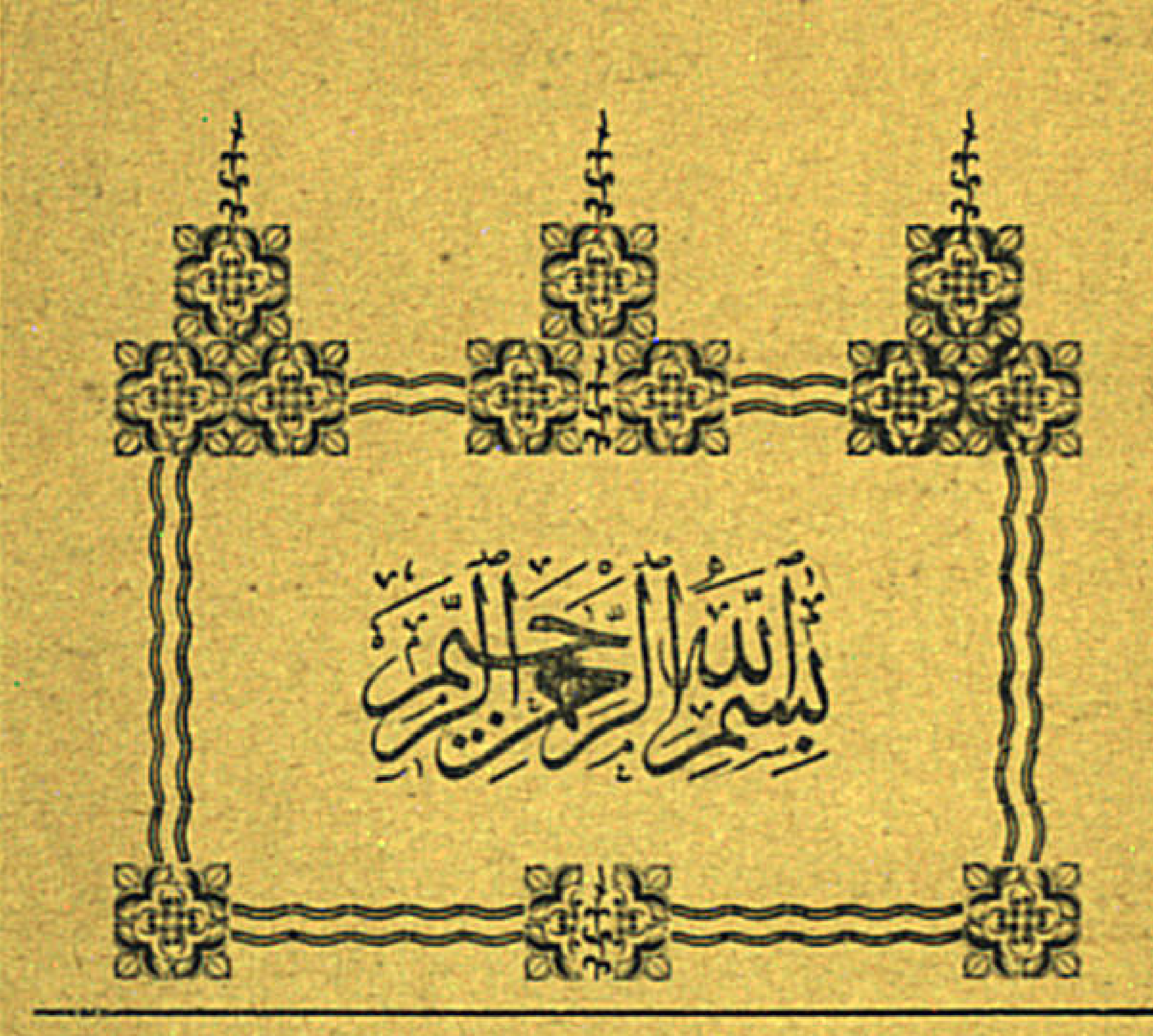
في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء
في وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم

للعارف الرباني والمحقق الصمداني مولانا
ملا عبد الرحمن الجامي عليه الرحمة

﴿قال في كشف الظنون﴾
وهي رسالة في تحقيق مذهب الصوفين
والحكماء والمتكلمين في وجوب
الواجب وحقائق اسمائه وصفاته

طبعت على نفقة حضرة الاستاذ الفاضل ذى الهمة
العلية في نشر الكتب العالية الاسلامية
﴿الشيخ محي الدين صبرى الكردي
الكانمشكاني وشركاه﴾

وذلك بمطبعة ﴿كردستان العلميه﴾



﴿ الحمد لله ﴾ الذي تجلى بذاته لذاته * فتعين في باطن علمه مجالى ذاته وصفاته * ثم انعكست آثار تلك المجالى الى ظاهره من الباطن فصارت الوحدة كثرة كما تشاهد وتعاين والصلاة والسلام على من به رجعت تلك الكثرة الى وحدتها الاولى * وعلى آله وصحبه الذين لهم في وراثة هذه الفضيلة يد طولى *

﴿ أما بعد ﴾ فهذه رسالة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهم فى وجود الواجب لذاته * وحقائق أسمائه وصفاته * وكيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير نقص في كمال قدسه وعزته * وما يتبع ذلك من مباحث أخر يؤدى اليها الفكر والنظر * والمرجو من الله سبحانه ان ينفع بها كل طالب منصف * ويصونها عن كل متعصب متعسف * وهو حسبي ونعم الوكيل *

﴿ تمهيد ﴾ اعلم أن فى الوجود واجبا والا لزم انحصار الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد شيء أصلا فان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده في نفسه وهو ظاهر ولا فى ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود واذا لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره فاذا ثبت وجود الواجب

﴿ ثم ﴾ الظاهر من مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري والشيخ ابو الحسين البصري من المعتزلة ان وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا * ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الموجودات الخاصة لفظا لا معنى وبطلانه ظاهر كما بين فى موضعه لعدم زوال اعتقاد مطلقه

عند زوال اعتقاد خصوصيته ولوقوعه مورد التقسيم المعنوى
صرفه بعضهم عن الظاهر بان مرادهما بالعينية عدم التمايز
الخارجي أي ليس شيء في الخارج هو الماهية وآخر قائم
بها قياما خارجيا هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم
﴿ وذهب ﴾ جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا
مشتركا بين الموجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير
حصة حصة باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذاك
ووجودات الاشياء هي هذه الحصص وهذه الحصص مع
ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة
عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند الآخرين
﴿ وحاصل ﴾ مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا
مشتركا بين الوجودات * والوجودات حقائق مختلفة متكثرة
بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا
بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم
لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم
مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم

والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين
في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما
في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها
حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها
كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس
كذلك بل هي حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم
العارض الخارج عنها * واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته
حصة حصة باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة
عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق * فهناك امور ثلاثة مفهوم
الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى الماهيات والوجودات
الخاصة المختلفة الحقائق * فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه
وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين
الذات في الواجب تعالى وزائد خارج فيما سواه ﴿ تفريع ﴾
اذا عرفت هذا فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام
زائدا على الوجود الواجبي وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على
تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة

واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما
ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا
المفهوم الزائد امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون
معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود
والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده
فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات
والذاتيات بالتشكيك * واقوى ماذكروه انه اذا اختلفت
الماهية والذاتي في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا
ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وأيضا الاختلاف
بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار
لا يوجب تغاير الماهية (قال الشيخ صدر الدين القونوي)
رضي الله تعالى عنه في رسالته الهادية اذا اختلفت حقيقة في
كونها في شيء أقوي أو أقدم أو أشد أو أولى فكل ذلك عند
المحقق راجع الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة
اي حقيقة كانت من علم ووجود وغيرهما فقابل يستعد لظهور
الحقيقة فيه من حيث هي أتم منها من حيث ظهورها في قابل

آخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت
واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضي تعين
تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينه في أمر آخر فلا تعدد في الحقيقة
من حيث هي ولا تجزئة ولا تبعيض وأما ما قيل لو كان الضوء والعلم
يقتضيان زوال العشى ووجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك
فصحيح لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة (ثم)
ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان
لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه
بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات
الكونية والقوانين العلمية مع توحد العزيمة ودوام الجمعية
والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا
تشتت عزيمة منّ الله تعالى عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء
كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور أطوار وراء
العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل أطوار كثيرة
تكاد لا يعرف عددها الا الله تعالى * ونسبة العقل الى ذلك
النور كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة

ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم
ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة
بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها
التقيد ولا يقيدها التعين مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من
هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء و المتكلمين ذهبوا الى وجود
الكلي الطبيعي في الخارج * وكل من تصدى لبيان امتناعه
بالاستدلال لا يخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال * والمقصود
ههنا رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية عن هذه
المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة فان الباحثين عنها تصحيحا
وتزييفا وتقوية وتضعيفا ما قدروا الا على حجج ولا دلائل
غير كافية وشكوك وشبه ضعيفة واهية * فمن الادلة الدالة على
امتناع وجود الكلي الطبيعي ما أورده المحقق الطوسى في
رسالته المعمولة في أجوبة المسائل التى سأله عنها الشيخ صدر
الدين القونوى قدس سره وهو ان الشئ العيني لا يقع على
أشياء متعددة فانه ان كان في كل واحد من تلك الاشياء لم
يكن شيأ بعينه بل كان أشياء وان كان في الكل من حيث هو

كل والكل من هذه الحيثية شيء واحد فلم يقع على أشياء وان
كان في الكل بمعنى التفرق فى آحاده كان فى كل واحد جزء
من ذلك الشيء وان لم يكن في شيء من الآحاد ولا في الكل
لم يكن واقعا عليه * واجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفناري
فى شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشق الاول * وقال معنى تحقق
الحقيقة الكلية في أفرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعيين
وأخرى بذلك التعين * وهذا لا يقتضى كونها أشياء كما لا يقتضى
تحول الشخص الواحد فى أحوال مختلفة بل متباينة كونها
أشخاصا * ثم قال فان قلت كيف يتصف الواحد بالذات بالاوصاف
المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرهما * قلت هذا
استبعاد حاصل من قياس الكلي على الجزئى والغائب على
الشاهد ولا برهان على امتناعه فى الكلى * ومنها ما أفاده المولى
قطب الدين الرازي وهو ان عدة من الحقائق كالجنس والفصل
والنوع يتحقق فى فرد فلو وجدت امتنع الحمل بينها ضرورة
امتناع الحمل بين الموجودات المتعددة * واجاب عنه العلامة
الفنارى بانه من الجائز ان تكون عدة من الحقائق المتناسبة

موجودة بوجود واحد شاملا لها من حيث هي كالابوة القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع ولا يلزم من عدم الوجودات المتعددة عدم الوجود مطلقا بل هم مصرّحون بان جعل الجنس والفصل والنوع واحد * وأما الدلائل الدلة علي وجود الكلي الطبيعي فى الجملة فليست مما تفيد هذا المطلوب على اليقين بل على الاحتمال مع أنها مذكورة فى الكتب المشهورة مع ما يرد عليها — فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلوب بعينه * فنقول لا شك أن مبدأ الموجودات موجود بعينه فلا يخلو اما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره ولا جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غير هو الوجود والاحتياج ينافى الوجوب * فتعين أن يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا فقد ثبت المطلوب وان كان متعينا يمتنع ان يكون التعين داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجا فالواجب محض مآ هو الوجود والتعين صفة عارضة * فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين عينه * قلت ان

كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به تعينه اذا كان ذاته ينبغي أن يكون هو فى نفسه غير متعين والا تسلسل * وان كان بمعنى التشخص لا يجوز أن يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التى لا يحاذى بها أمر في الخارج ﴿ ثم ﴾ انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة فى كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية * والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية * والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع أن يثبت لها تعين بجامع التعينات كلها لا ينافى شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره فى الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة * واعتبر ذلك بالنفس الناطقة الحيوانية السارية في أفطار البدن وحواسها الظاهرة وقواها

المبثوثة

الباطنة بل بالنفس الناطقة الكمالية فانها اذا تحققت بمظهرية
الاسم الجامع كان التروض من بعض حقائقها اللازمة فيظهر
فى صورة كثيرة من غير تقيد وانحصار * فتصدق تلك الصور
عليها وتتصادق لاتحاد عينها كما يتعدد لاختلاف صورها — ولذا
قيل في ادريس انه هو ﴿ الياس المرسل الى بعلبك ﴾ لا بمعنى أن
العين خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة الالياسية والا
لكان قولا بالتناسخ بل أن هوية ادريس مع كونها قائمة فى
انية وجوده وصورته فى السماء الرابعة ظهرت وتعينت فى
انية الياس الباقى الى الآن فيكون من حيث العين والحقيقة
واحدا ومن حيث التعين الصوري اثنين كتحول جبريل
وميكائيل وعزرائيل عليهم الصلاة والسلام يظهرون في
الآن الواحد فى مائة الف مكان بصور شتي كلها قائمة بهم
وكذلك أرواح الكمل كما يروى عن قضيب البان الموصلي
رحمة الله عليه انه كان يرى فى زمان واحد فى مجالس متعددة
مشتغلا فى كل بأمر غير مافي الآخر ولما لم يسع هذا الحديث
أوهام المتوغلين فى الزمان والمكان تلقوه بالرد والعناد وحكموا

عليه بالبطلان والفساد * وأما الذين منحوا التوفيق للنجاة
من هذا المضيق لما رأوه متعاليا عن الزمان والمكان علموا
أن نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة متساوية
فجوزوا ظهوره فى كل زمان وكل مكان بأي شأن شاء وبأى
صورة أراد ﴿ تمثيل ﴾ اذا انطبقت صورة واحدة جزئية فى
مرايا متكثرة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر
والاستواء والتحديب والتقعير وغير ذلك من الاختلافات
فلا شك انها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت انطباعاتها
بحسب اختلافاتها وان هذا التكثر غير قادح في وحدتها
والظهور بحسب كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها أن
تظهر بحسب سائرها فالواحد الحق سبحانه ولله المثل الاعلى
بمنزلة الصورة الواحدة * والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة
باستعداداتها فهو سبحانه يظهر في كل عين عين بحسبها من غير
تكثر وتغير في ذاته المقدسة ومن غير أن يمنعه الظهور باحكام
بعضها عن الظهور باحكام سائرها كما عرفته فى المثال المذكور *
﴿ القول فى وحدته ﴾ لما كان الواجب تعالى عند جمهور

المتكلمين حقيقة واحدة موجودة بوجود خاص وعند شيخهم
والحكماء وجودا خاصاً احتاجوا في اثبات وحدانيته ونفي
الشريك عنه الى حجج وبراهين كما أوردوها في كتبهم *
﴿ وأما الصوفية ﴾ القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن
حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا الى اقامة
الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه فانه لا يمكن أن يتوهم
فيه اثنينية وتعدد من غير أن يعتبر فيه تعين وتقيد فكل
مايشاهد أو يتخيل أو يتعقل من المتعدد فهو الموجود أو
الوجود الاضافي لاالمطلق ﴿ نعم ﴾ يقابله العدم وهو ليس بشيء
ثم ان للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته وهي
اعتباره من حيث هو هو وهي ليست بهذا الاعتبار نعتا
للواحد بل عينه وهي المراد عند المحققين بالاحدية الذاتية ومنها
تنشئ الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور أعني العدديتين
وهي اذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت أحدية
واذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية *

﴿ القول الكلي في صفاته ﴾ ذهبت الاشاعرة الى أن لله تعالى

صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة
مريد بارادة وعلى هذا القياس * وذهب الحكماء الى أن صفاته
تعالى عين ذاته لا بمعنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
حقيقة بل بمعنى أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات
وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء وظهورها
عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته
تعالى فانه لايحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى
صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته
فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان
ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا
الاعتبار قدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في
الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم * وأما الصوفية قدس الله
أسرارهم فذهبوا الى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود
وغيرها بحسب التعقل * قال الشيخ الاكبر رضي الله تعالى عنه
قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء والاولياء يشهد
بخلافه وقوم أثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك

كفر محض وشرك بحت * وقال بعضهم قدس الله سره من
صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا
ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة فهو
ثنوى كافر ومع كفره جاهل * وقال أيضا رضي الله عنه
ذواتنا ناقصة وانما تكملها الصفات فاما ذات الله تعالى فهي
كاملة لاتحتاج فى شئ الى شئ اذ كل محتاج في شئ الى شئ
فهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى فذاته تعالى كافية
للكل في الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى
المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة
ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه *

﴿ القول فى علمه تعالى ﴾ أطبق الكل على اثبات علمه تعالى الا
شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لايعبأ بهم * ولما كان المتكلمون
يثبتون صفات زائدة على ذاته تعالى لم يشكل عليهم الامر فى تعلق
علمه سبحانه بالامور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة
عليه * وأما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم فى هذا المقام
وحاصل ماقاله الشيخ فى الاشارات أن المبدأ الاول تعالى لما

عقل ذاته بذاته وكانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة
بسبب تعقله ذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور
الكثرة التي هي معقولاته هى معلوماته ولوازمه مترتبة ترتب
المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة
وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة * وتكثر
اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتهما الملزومة اياها سواء
كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة أو مباينة له فاذن تقرر
الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية
والوجود لايقتضى تكثره * والحاصل ان واجب الوجود واحد
ووحدته لا تزول بكثرة الصور المتقررة فيه * واعترض عليه
الشارح المحقق بانه لاشك فى أن القول بتقرر لوازم الاول في
ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا * وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية * وقول بكونه
محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وقول
بأن معلوله الاول غير مباين لذاته وبأنه تعالى لايوجد شيئا
مما يباين بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما

يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي
العلم عنه تعالى * وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها
والمشائيون القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك
المحالات حذرا من التزام هذه المعاني * ثم اشار المحقق الى ماهو
الحق عنده وقال العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى
صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضا في ادراك ما
يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها
هو هو * واعتبر من نفسك انك تعقل شيأ بصورة تتصورها أو
تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما
من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل
كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير
ان تتضاعف الصورة فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة
بتلك الصورة فقط أو على سبيل التركب * فاذا كان حالك مع
ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال الفاعل
مع مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه * ولا تظن ان
كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل

ذاتك مع انك لست بمحل لها وانما كونك محلا لتلك الصورة
شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك
اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول
فيك حصل التعقل من غير حلول فيك * ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذاً المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير
أن تحل فيه فهو عاقل اياها من غير أن تكون هي حالة فيه
واذا تقرر هذا * فاقول قد علمت أن الاول تعالى عاقل لذاته
من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول * فاذا
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في
الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباينا للاول فاحكم
بكون المعلولين أيضا أعني المعلول الاول وعقل الاول له
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما
مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في
العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن

وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج
الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن
ذلك * ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول صورها فيها وهى تعقل الاول الواجب ولا موجود
الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها * والاول
الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من
المحالات المذكورة انتهى كلامه * واورد عليه بعض شارحي
فصوص الحكم ان تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة
مسبوقة بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه قبل وجودها
فكيف يكون علم الاول سبحانه بها عين وجودها * وأيضا
تبطل بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الازلي الفعلي
المتعلق بالكليات كليا وبالجزئيات أيضا جزئيا السابق على وجود
الاشياء * وأيضا يلزم احتياج ذاته فى أشرف صفاته الى ما هو

غيره وصادر عنه والحق ان من أنصف من نفسه علم ان الذى
أبدع الاشياء وأوجدها من العدم الى الوجود سوآء كان
العدم زمانيا أو غير زماني يعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها
اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل ايجاده اياها والا لم يمكن
فيه اعطاء الوجود لها فالعلم بها غير وجودها والقول باستحالة
ان يكون ذاته وعلمه الذى هو عين ذاته محلا للامور المتكثرة
انما يصح اذا كانت غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق
أما اذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار
التقيد والتعين فلا يلزم ذلك * وفي الحقيقة ليس حالا ولا محلا
بل شيء واحد يظهر بالمحلية تارة وبالحالية تارة اخرى *

﴿ زيادة تحقيق ﴾ اذا علم الاول سبحانه ذاته بذاته فهو باعتبار
انه يعلم ويعلم يكون عالما ومعلوما وباعتبار انه يعلم ذاته بذاته
لا بصورة زائدة عليه يكون علما فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها
الا بحسب الاعتبار * واذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على نفسه
لحقه النورية * واذا اعتبر كونه واجدا لمعلومه غير فاقد له شاهدا
اياه غير غائب عنه تعين نسبة الوجود والشهود والواجدية

والموجودية والشاهدية والمشهودية * ولاشك ان علمه سبحانه
بذاته * وبهذه الاعتبارات التى هى صفاته لايحتاج الى صورة
زائدة عليه وكذلك علمه بماهيات الاشياء وهوياتها فان ماهياتها
وهوياتها ليست عبارة الا عن الذات العالية متلبسة [١] بامثال
هذه الاعتبارات المذكورة المنتشئة التعقل بعضها عن بعض
جمعا وفرادى على وجه كلى أو جزئي فلا يحتاج في العلم بها
الى صورة زائدة فلا فعل هناك ولا قبول ولاحال ولا محل
ولا احتياج فى شيء من كمالاته الى ما هو غيره صادر عنه
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا *

﴿القول فى أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الاشياء﴾

قالت الحكماء يعلم الاول سبحانه الاشياء بسبب علمه بذاته
لانه يعلم ذاته التى هي مبدأ تفاصيل الاشياء فيكون عنده أمر
بسيط هو مبدأ العلم بتفاصيلها وهو علمه تعالى بذاته فان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أولا * فالعلم
بذاته التى هى علة ذاتية للمعلول الاول يتضمن العلم به * ثم المجموع

(١) وفي نسخة متمايزة

علة قريبة للمعلول الثاني فيلزم العلم به أيضا وهكذا الى آخر
المعلولات * فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات اجمالا
فاذا فصل ما فيه امتاز بعضها عن بعض وصارت مفصلة فهو
كأمر بسيط يكون مبدأ لتفاصيل أمور متعددة فكما أن
ذاته مبدأ لخصوصيات الاشياء وتفاصيلها كذلك علمه بذاته
مبدأ للعلوم بالاشياء وتفاصيلها * ونظيره ما يقال في
تضمن العلم بالماهية العلم باجزائها اجمالا وكونه مبدأ لتفاصيلها
ولايذهب عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث
هى جزئية فان الجزئيات أيضا معلولة له كالكليات فيلزم علمه بها
أيضا * وقد اشتهر عنهم أنهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث
هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية ولكن
أنكره بعض المتأخرين وقال نفى تعلق علمه بالجزئيات مما
أحال عليهم من لم يفهم كلامهم وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات
وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم * ومذهبهم ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول بل لما نفوا عنه الكون في المكان
جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبة واحدة متساوية ولما نفوا

عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الازمنة ماضيها
ومستقبلها وحالها اليه نسبة واحدة فقالوا كما يكون العالم بالامكنة
اذا لم يكن مكانيا يكون عالما بان زيدا في أي جهة من جهات
عمرو وكيف تكون الاشارة منه اليه وكم بينهما من المسافة
وكذلك في جميع ذوات العالم ولا يجعل نسبة شيء منها الى نفسه
لكونه غير مكاني كذلك العالم بالازمنة اذا لم يكن زمانيا
يكون عالما بان زيدا في أي زمان يولد وعمرا في أي زمان وكم
يكون بينهما من المدة — وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة
بالازمنة ولا يجعل نسبة شيء منها الى زمان يكون حاضرا له
فلا تقول هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود
الآن بل يكون جميع ما في الازمنة حاضراً عنده متساوي
النسبة اليه مع علمه بنسبة البعض الى البعض وتقدم البعض
على البعض اذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا
الحكم أوهام المتوغلين في المكان والزمان حكم بعضهم بكونه
مكانيا ويشيرون الى مكان يختص به وبعضهم بكونه زمانيا
ويقولون ان هذا فاته وان ذلك لم يحصل له بعد وينسبون

من ينفي ذلك عنه الى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية
وليس كذلك * وفي كلام الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ان
الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شيء إما لذاته أو بشرط
أو شروط فيكون كل شيء لازمه أو لازم لازمه وهلم جرا
فالصانع الذي لا يشغله شأن عن شان واللطيف الخبير الذي
لا يفوته كمال لا بد وان يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه جمعا
وفرادى إجمالا وتفصيلا الى مالا يتناهى * وايضا في كلامهم
ان الحق سبحانه وتعالى لاطلاقه الذاتي له المعية الذاتية مع كل
موجود وحضوره مع الاشياء علمه بها فلا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء * فالحاصل ان علمه بالاشياء
على وجهين ﴿أحدهما﴾ من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة
من طريقة الحكماء ﴿والثاني﴾ من حيث أحديته المحيطة بكل شيء
ولا يخفى عليك ان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الثاني مسبوق
بعلمه بها على الوجه الاول فان الاول علم غيبي بها قبل وجودها
﴿والثاني﴾ علم شهودي بها عند وجودها وبالحقيقة ليس هناك
علمان بل الحق أن الاول بواسطة وجود متعلقة أعني المعلوم نسبة

باعتبارها نسميه شهودا وحضورا لا لانه حدث هناك علم آخر فان قلت يلزم من ذلك ان يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصا بالموجودات الحالية * قلت نعم لكن الموجودات كلها بالنسبة اليه تعالى حالية فان الازمنة متساوية بالنسبة اليه حاضرة عنده كما مر في كلام بعض المحققين عن قريب *

﴿ القول في الارادة ﴾ اتفق المتكلمون والحكماء على اطلاق القول بانه مريد لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعند المتكلمين من أهل السنة انها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن الصفات الحقيقية * وعند الحكماء هي العلم بالنظام الاكمل ويسمونه عناية * قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق * وتحرير المذهبين ان نقول لا يخفى ان مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه بل نجد من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة

ثم نحتاج الى تحريك الاعضاء بالقوة المنبثة في العضلات فذاتنا هو الفاعل والقوة العضلية هي القدرة وتصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميلان هي التابعة للشوق المتفرع على معرفة الغاية * فهذه أمور متغايرة متمايزة فلكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء * فالمتكلمون المانعون تعليل أفعاله بالاغراض يثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته وعلما بالمقدور وبما فيه من المصلحة زائدا أيضا على ذاته وارادته كذلك ويجعلون للمجموع مدخلا في الايجاد سوى العلم بالمصلحة فتكون هي غرضا وغاية لا علة غائية * وأما الحكماء فأثبتوا له ذاتا وعلما بالاشياء هو عين ذاته ويجعلون الذات مع العلم كافيين في الايجاد * فعلمه عين قدرته وعين ارادته اذ هو كاف في الصدور وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي للانسان فما يصدر بالنسبة الينا من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات * فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات فليس صدور الفعل منه كصدوره منا ولا كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر

عنه ﴿ وأما الصوفية المحققون ﴾ قدس الله أسرارهم فيثبتون له
سبحانه ارادة زائدة على ذاته لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج
كسائر الصفات فهم يخالفون المتكلمين فى اثبات ارادة زائدة على
ذاته بحسب الخارج والحكماء في نفيها بالمرة ﴿ القول في القدرة ﴾
ذهب المليون كلهم الى انه تعالى قادر أى يصح منه ايجاد العالم
وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه
﴿ وأما الفلاسفة ﴾ فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم
ذاته فيمتنع خلوه عنه * فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم
انه نقصان * واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام * وأما
كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فهو متفق
عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو
الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم الصفات الكمالية له *
فيستحيل الانفكاك عنها فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق
ومقدم الثانية ممتنع الصدق * وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق
البارى سبحانه وتعالى ﴿ واما الصوفية ﴾ قدس الله تعالى اسرارهم
فيثبتون له سبحانه قدرة زائدة على الذات تعقلا والعلم بالنظام

الاكمل واختيارا في ايجاد العالم لكن لا على النحو المذكور المتصور
من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن
الوقوع عنده فيترجح عنده أحدهما لمزيد فائدة أو مصلحة يتوخاها
فمثل هذا مستنكر في حقه سبحانه لانه أحدي الذات وأحدي
الصفات وأمره واحد وعلمه بنفسه وبالاشياء واحد فلا يصح
لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ماهو
المعلوم المراد في نفسه * فالاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار
المفهومين للناس وانما معلوماته سواء قدر وجودها أو لم يقدر
مرتسمة في عرصة علمه ازلا وابدا ومرتبة ترتيبا لا اكمل
منه في نفس الأمر وان خفي ذلك على الاكثرين فالاولوية بين
أمرين يتوهم امكان وجود كل منهما انما هو بالنسبة الى المتوهم
المتردد * وأما في نفس الامر فالواقع واجب وما عداه مستحيل
الوجود * فان قلت قد استدل الفرغاني رحمه الله تعالى في شرحه
للقصيدة التائية بقوله تعالى (الم تر الى ربك كيف مد الظل) أى
ظل التكوين على المكونات ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمده
على ان الحق سبحانه لو لم يشأ ايجاد العالم لم يظهر وكان له ان

لايشأ فلا يظهر * قلت قولهم ان لم يشأ لم يقع صحيح وقد وقع
في الحديث مالم يشأ لم يكن ولكن صدق الشرطية كما سبق
لايقتضي صدق التالي أو امكانه فلا ينافيه قاعدة الايجاب فضلا
عن الاختيار الجازم المذكور * فقولهم في الايجاد الكلي للعالم
كان له ان لايشأ فلا يظهر اما لنفي الجبر المتوهم للعقول الضعيفة
واما لانه سبحانه باعتبار ذاته الاحدية غني عن العالمين * فالصوفية
متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية
ومخالفون معهم في اثبات ارادة زائدة على العلم بالنظام
الاكمل لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما
يستحيل انفكاك العلم عن الذات *

﴿ القول في ان الأثر القديم هل يستند الى المختار ام لا ﴾

اعلم ان المتكلمين بل الحكماء أيضا اتفقوا على ان القديم لا يستند
الى الفاعل المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد
الى الايجاد مقارن لعدم ماقصد ايجاده ضرورة * فالمتكلمون
اثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا الى نفي الأثر القديم * والحكماء
اثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا الى نفي الاختيار * وأما الصوفية

قدس الله تعالى اسرارهم فجوزوا استناد الأثر القديم الى الفاعل
المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجوب الأثر القديم
فانهم قالوا افاد الكشف الصريح ان الشيء اذا اقتضى أمرا لذاته
أي لابشرط زائد عليه وهو المسمى غيرا وان اشتمل على شرط
أو شروط هي عين الذات كالنسب والاضافات فلا يزال على ذلك
الامر ويدوم له ما دامت ذاته كالقلم الاعلى فانه أول مخلوق
حيث لا واسطة بينه وبين خالقه يدوم بدوامه وكأنهم تمسكوا
في ذلك الى ما ذكره الآمدي من ان سبق الايجاد قصدا
على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان سبق الايجاد
الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون
الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات
وحينئذ جاز ان يكون بعض الموجودات واجبا في الازل
بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا
في التقديم والتأخير بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على
حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان * فان قيل انا اذا
راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم بالضرورة

ان القصد الى غير ايجاد الموجود محال فلابد ان يكون القصد
مقارنا لعدم الاثر فيكون أثر المختار حادثا قطعا * قلنا تقدم القصد
على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما في الوجود زمانا لان المحال هو القصد الى
ايجاد الموجود بوجود قبل * وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود
المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا
الى افعالنا * فان قيل نحن اذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى
القصد جزمنا بان القصد الى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يعقل
الا حال عدم حصوله كما ان ايجاده لا يعقل الا حال حصوله
وان كان سابقا عليه بالذات وهذا المعنى ضروري لا يتوقف
الا على تصور معنى القصد والارادة كما ينبغي * قلنا الراجع الى
وجدانه انما يدركه قصده وارادته الحادثة الناقصة لا الارادة
الكاملة الازلية ولا شك انهما مختلفان حكما فالاولى ليست
كافية في تحصيل المراد ولهذا يختلف المراد عنها كثيرا والثانية
كافية فيه فلا يمكن تخلفه عنها فاين أحداهما من الاخرى *
(اعلم) ان الصفات الكمالية كالعلم والارادة والقدرة لها

اعتباران (أحدهما) اعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة
وحدته الصرفة ومرتبة غناه عن العالمين وهي بهذا الاعتبار
أزلية أبدية كاملة لاشائبة نقص فيها (وثانيهما) أن نسبة
الماهيات الغير المجعولة الى نوره الوجودي كنسبة المرآى الى
ماينطبع فيها ومن شأن المتجلي بصفاته الكمالية ان يظهر بحسب
المجلى لا بحسب المتجلي * فاذا تجلى في أمر ماظهرت صفاته الكمالية
فيه بحسبه لا بحسب المتجلي سبحانه فيلحقها النقص لنقصان
المجلى * فالعارف اذا ادركها بوجدانه اضاف النقص الى عدم
قابلية المجلي واسندها اليه سبحانه كاملة مقدسة عن شائبة
النقص وان اسندها اليه سبحانه ناقصة كان هذا الاسناد
باعتبار ظهوره في مجاليه لا بحسب صرافة وحدته أما غير العارف
اذا اسندها اليه سبحانه ناقصة من غير تميز بعض المراتب عن
بعض أونفاها عنه بالمرة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
(القول في كلامه سبحانه وتعالى) والدليل على كونه متكلما
اجماع الانبياء عليهم الصلاة والسلام عليه وتواتر عنهم انهم
كانوا يثبتون له الكلام ويقولون ان الله تعالى أمر بكذا ونهى

عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام ﴿ اعلم ﴾ ان
هنا قياسين متعارضين ﴿ أحدهما ﴾ ان كلام الله تعالى صفة له
وكل ماهو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم ﴿ وثانيهما ﴾
ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما
هو كذلك فهو حادث فكلام الله سبحانه حادث فافترق المسلمون
الى أربع فرق فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول
وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى وقدحت
الاخرى في كبراه * وفرقتان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في
احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور * فاهل الحق منهم
من ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحوا فى صغرى القياس
الثانى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى وهو بها آمر وناه ومخبر وغير
ذلك يدل عليها بالعبارة أو بالكتابة أو الاشارة * فاذا عبر عنها
بالعربية فقرآن * وبالسريانية فانجيل * وبالعبرانية فتوراة
والاختلاف على العبارات دون المسمى * والتفصيل في هذا
المقام انه اذا أخبر الله تعالى عن شيء أو أمر به أو نهى عنه الى

غير ذلك واداه الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى اممهم
بعبارات دالة عليه فلاشك ان هناك امور اثلاثة معاني معلومة
وعبارات دالة عليها معلومة ايضا وصفة يتمكن بها من التعبير
عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين ولا شك في
قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وكذا في قدم صورة معلومية
تلك المعاني والعبارات بالنسبة اليه تعالى فان كان كلامه تعالى
عبارة عن تلك الصفة فلا شك في قدمه وان كان عبارة عن
تلك المعاني والعبارات فلاشك انها باعتبار معلوميتها له سبحانه
أيضا قديمة لكن لايختص هذا القدم بها بل يعمها وسائر
عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانها كلها معلومة لله سبحانه
أزلا وأبدا وان كان عبارة عن أمر وراء هذه الامور الثلاثة
فليس على أثباته دليل يقوم على ساق وما اثبته المتكلمون من
الكلام النفسي فان كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر
وان كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات المعلومة فلا شك
ان قيامها به سبحانه ليس الا باعتبار صورة معلوميتها فليس
صفة برأسها بل هو من جزئيات العلم * وأما المعلوم فسواء كانت

العبارات أو مدلولاتها فليس قائما به سبحانه فان العبارات وجودها
الاصلي من مقولة الاعراض الغير القارة * وأما مدلولاتها فبعضها
من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض الغير القارة
فكيف تقوم به سبحانه * ولنذكر في هذا المقام كلام الصوفية
ليتضح ماهو الحق ان شاء الله تعالى * قال الامام حجة الاسلام
رضى الله تعالى عنه الكلام على ضربين (أحدهما) يطلق في حق
الباري تعالى (والثاني) في حق الآدميين * أما الكلام الذي
ينسب الى الباري تعالى فهو صفة له من صفات الربوبية فلا
تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين فان صفات
الآدميين زائدة على ذواتهم لتتكثر وحدتهم وتتقوم انيتهم
بتلك الصفات ويتعين حدودهم ورسومهم بها * وصفة الباري
تعالى لاتحد ذاته ولا ترسمه فليست اذا أشياء زائدة على العلم
الذي هو حقيقة هويته تعالى * ومن أراد أن يعد صفات الباري
تعالى فقد أخطأ * فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن صفات
الباري تعالى لاتتعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض الا في
مراتب العبارات وموارد الاشارات * واذا اضيف علمه الى

استماع دعوة المضطرين يقال سميع * واذا اضيف الى رؤية ضمير
الخلق يقال بصير واذا أفاض من مكنونات علمه على قلب أحد
من الناس من الاسرار الالهية ودقائق جبروت الربوبية يقال
متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة
الكلام فاذاً كلام الباري تعالى ليس شيئا سوى افادة وافاضة
مكنونات علمه على من يريد اكرامه قال تعالى (فلما جاء موسى لميقاتنا
وكلمه ربه) شرفه بقربه وقربه بقدسه وأجلسه على بساط
أنسه وشافهه بأجلّ صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء تكلم وكلما
أراد سمع * وفي الفتوحات المكية قدس الله مصدرها ان المفهوم
من كون القرآن حروفا أمران * الامر الواحد المسمى قولا
وكلاما ولفظا * والامر الآخر يسمى كتابة ورقا وخطا * والقرآن
يخط فله حروف الرقم وينطق به فله حروف اللفظ فلماذا يرجع
كونه حروفا منطوقا بها هل لكلام الله الذي هو صفته أوهل
للمترجم عنه (فاعلم) ان الله تعالى قد أخبر نبيه صلى الله عليه
وسلم انه سبحانه يتجلى في القيامة في صور مختلفة فيعرف وينكر
ومن كان حقيقته تقبل التجلى فلا يبعد أن يكون الكلام

بالحروف المتلفظة بها المسماة كلام الله تعالى لبعض تلك الصور
كما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم بحروف وصوت كما يليق
بجلاله * وقال أيضا رضي الله تعالى عنه بعد كلام طويل فاذا
تحققت ما قررناه تبينت ان كلام الله تعالى هو هذا المتلو
المسموع المتلفظ به المسمى قرآنا وتوراة وزبورا وانجيلا * قال
الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في تفسير الفاتحة كان
من جملة ما منّ الله تعالى على عبده أراد به نفسه ان أطلعه
على بعض أسرار كتابه الكريم الحاوي على كل علم جسيم
وأراه انه ظهر عن مقارعة غيبية واقعة بين صفتي القدرة
والارادة منصبغا بحكم ما أحاط به العلم في المرتبة الجامعة بين
الغيب والشهادة لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام وعينه
حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام فالذي يظهر من
كلام هؤلاء الاكابر ان الكلام الذي هو صفته سبحانه
ليس سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد
اكرامه * وان الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلمات
كالقرآن وأمثاله أيضا كلامه لكنها من بعض صور تلك

الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة في
البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعني عالم المثال من بعض
مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه * فالقياسان المذكوران
في صدر المبحث ليسا بمتعارضين في الحقيقة فان المراد بالكلام
في القياس الاول الصفة القائمة بذاته سبحانه * وفي الثاني ما ظهر
في البرزخ من بعض المجالي الالهية والاختلاف الواقع بين
فرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين والله سبحانه أعلم
قال بعضهم في قوله تعالى { واذ قال ربك للملائكة اني جاعل
في الارض خليفة } اعلم ان هذه المقاولة تختلف باختلاف
العوالم التي يقع التقاول فيها فان كان واقعا في العالم المثالي فهو
شبيه بالمكالمة الحسية وذلك بان يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا كتجليه
لاهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول
وان كان واقعا في عالم الارواح من حيث تجردها فهو كالكلام
النفسي فيكون قول الله تعالى لهم القاؤه في قلوبهم المعنى المراد
ومن هذا يتنبه الفطن على كلام الله تعالى ومراتبه فانه عين المتكلم
في مرتبة ومعنى قائم به في أخرى كالكلام النفسي وانه

مركبة من الحروف ومعبر بها في العالم المثالي والحسي بحسبهما

﴿ القول في بيان ان لا قدرة للممكن ﴾

ذهب الشيخ أبو الحسن الاشعرى رضى الله تعالى عنه الى ان
أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم
تأثير فيها بل ان الله أجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة
واختيارا * فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور
مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا
للعبد * والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير أن
يكون هناك منه تأثيرا ومدخل في وجوده سوى كونه
محلاله * وقال الحكماء هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع
التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول
الشرائط وارتفاع الموانع * ومذهب الصوفية القائلين بوحدة
الوجود ان الوجود الحق لما تنزل من مرتبة وحدته واطلاقه
الى مراتب التكثر والتقيد انما تنزل بإحدية جميع صفاته واسمائه
فكما تقيدت ذاته في هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل
كذلك تقيدت صفاته واسماؤه بحسبها فعلم العباد وارادتهم

وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه وتعالى تنزلت من مرتبة
اطلاقها الى مراتب التقيد بحسب استعدادات العباد * فافعالهم
الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها لكن بعد تنزلها
الى مراتبهم وظهورها فيهم وتقيدها بحسب استعداداتهم
وليس لهم قدرة وراء ذلك ومعنى كونها مكسوبة لهم ان
لخصوصيات استعداداتهم مدخلا في تقيد القدرة المتعلقة بها
المؤثرة فيها لا ان لهم تأثيرا فيها *

﴿ القول في صدور الكثرة عن الوحدة ﴾

ذهبت الاشاعرة الى جواز استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد
بسيط وكيف لا يجوزون ذلك وهم قائلون بان جميع الممكنات
المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى
مع كونه منزها عن التركيب * والحكماء منعوا جواز استناد
الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الا بتعدد الآلة
كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها
التي هي الأعضاء والقوى الحالة فيها أو بتعدد شرط أو قابل
كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في العالم العنصرية

مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة * وأما البسيط
الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لايكون هناك تعدد
لابحسب ذاته ولابحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية
ولابحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول فلايجوز
ان يستند اليه الاأثر واحد * وبنوا على ذلك كيفية صدور
الممكنات عن الواجب تعالى كما هومذهبهم على ماسيأتى
ان شاء الله تعالى ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما أثبتوا له
تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من
جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة ولكل
من الفريقين دلائل على ماذهبوا اليه وقوادح فيما ذهب
اليه من يخالفه * والظاهر ان الحق ماذهب اليه الحكماء من
امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى ولهذا وافقهم
الصوفية المحققون فى ذلك لكن خالفوهم فى كون المبدأ الاول
كذلك فانهم يثبتون له تعالى صفات ونسبا تغايره عقلا لاخارجا كما
سبق فيجوزون أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم كثرة
من حيث كثرة صفاته واعتباراته * وأمامن حيث وحدته الذاتية

فلا يصدر عنه الا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات
وبواسطته تلحقه سائر الاعتبارات وبواسطة كثرة الاعتبارات
كثرة وجودية حقيقية * فالصوفية يوافقون الحكماء في امتناع
صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ويخالفونهم فى تجويز صدور
الكثرة الوجودية عن المبدأ الاول ويوافقون المتكلمين فى
تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الاول ويخالفونهم
فى تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى ولما كان المتكلمون
يجوزون استناد الآثار الكثيرة الى الواحد الحقيقي لا حاجة
لهم الى تدقيق النظر فى صدور الكثرة عنه بخلاف الحكماء
والصوفية فالحكماء يجوزون ان يصدرعن الواحد أشياء كثيرة
باعتبارات مختلفة كما ان الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه
والثلثية باعتبار الثلاثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته لاغير
ولما كان المبدأ الاول عندهم واحدا من كل الوجوه كان
معرفة الوجه فى صدور الكثرة عنه محتاجا الى لطف قريحة فنورد
الوجه الممكن فيه وهو ان يفرض الواحد الاول (ا) ويصير
الصادر عنه (ب) وهو فى المرتبة الثانية فله (ا) بتوسط (ب)

يكون أثر وليكن (ح) ول (ب) وحده أثر وليكن (د) وهما في المرتبة الثالثة ثم يكون ل (ا) مع (ج) أثر وليكن (ه) ول (اب) مع (ج) أثر وليكن (ز) ول (ا) مع (د) أثر وليكن (ح) ول (اب) مع (د) أثر وليكن (ك) ول (ج) وحده أثر وليكن (ل) ول (ز) وحده أثر وليكن (م) ول (جد) معا أثر وليكن (ن) ومن (اجد) أثر وليكن (س) ومن (بجد) أثر وليكن (ع) ومن (ابجد) أثر وليكن (ف) المرتبة الاولي (ا) المرتبة الثانية (ب) من (ا) المرتبة الثالثة (ج) من (اب) و (د) من (ب) المرتبة الرابعة (ه) من (اجز) من (ابجح) من (اوط) من (ابدى) من (بجك) من (بدل) من (جم) من (زن) من (حدس) من (اجدع) من (بجدف) من (ابجد) وهذه اثنتى عشر وهي المرتبة الرابعة وان اعتبرنا الاسافل بالنظر الي الاعالى مثلا (ب) بالنظر الى (ا) والى (ب) واليهما وكذلك فى (د) بالنظر الى (ا) والي (ب) والى كليهما * وعلى هذا القياس فيمادونها صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك فان تعدينا هذه المراتب الى الخامسة والسادسة

وما بعدهما صارت الآثار والاعتبارات بلا نهاية ويمكن ان يكون للاول باعتبار كل واحد منها فعل وأثر فيصدر منه بهذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها غير متعلق بعضها ببعض * قالوا ويكون في العقل الاول بعد صدوره عن المبدأ الواحد أربع اعتبارات ﴿أحدها﴾ وجوده وهوله من الاول ﴿والثانى﴾ ماهيته وهى له من ذاته ﴿والثالث﴾ علمه بالاول وهوله بالنظر في الاول ﴿والرابع﴾ علمه بذاته وهوله بالنظر الى نفسه فصدر عنه بهذه الاعتبارات صورة فلك ومادته وعقله ونفسه وانما أوردوا ذلك بطريق المثال ليتوقف على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بان الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الا واحد ولم يدعوا انهم واقفون على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة ولم يتعرضوا لغير الافلاك التسعة وانما أثبتوا عقولا عشرة لانه لا يمكن ان يكون أقل منها نظرا الى الافلاك التسعة الكلية * وأما أكثر فقد ذكروا ان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة ويجب ان يكون لكل واحد عقل ونفس ولم يتعرضوا

للكواكب السيارة والثابتة * فجوزوا أن يصدر من المبدأ الاول
وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض وباعتبار دون
اعتبار * وهذه الاعتبارات ليست مفروضة وليست بعلة تامة
لشئ وانما هي اعتبارات انضافت الي مبدأ واحد فتكثر بسببها
معلولاته ولا يجب كون الاعتبارات أمورا وجودية عينية
بل يكفي كونها عقلية فان الفاعل الواحد يفعل بسبب اختلاف
أمور عقلية وجودية أو عدميه أفعالا كثيرة * وأما الصوفية
المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات
المنتشئة بعضها عن بعض المبتدئة من اعتبار واحد وهو الصادر
الاول وتنتشئ منه الاعتبارات الآخر ويصدر بتوسط هذه
الاعتبارات أمور وجودية عينية في مرتبة واحدة * وهذه الامور
الوجودية تنقسم الى قسمين قسم لا حكم للامكان فيه الا من وجه
واحد وهو كونه في حقيقته ممكنا مخلوقا فامكانه فيه معقول
بالنظر اليه فلا يتوقف عليه قبوله للوجود من موجده واتصافه
به بل على شرط هو محض الوجود الحق * وهذا القسم له الاولية
الوجودية في مرتبة الايجاد ويختص بهذه المرتبة القلم الاعلى

والملائكة المهيمنة والكل والافراد من بعض الوجوه يعني من
حيث تجرد أرواحهم لا من حيث تعلقها بابدانهم العنصرية *
والقسم الآخر مع أنه ممكن في ذاته وجوده متوقف على أمر
وجودي غير محض الوجود الحق * وهذا الامر الوجودي اما
واحد كالقلم مع اللوح * واما أكثر كما في سائر الموجودات
وظهر من هذا التقرير ان الصادر الاول على مذهب الحكماء
موجود عيني لا موجود في رتبته وهو العقل الاول * وعلى
مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات
لا العقل الاول فانهم يثبتون في رتبته موجودات أخر كما سبق
قال الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره وذلك الواحد
الصادر اولا عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات
يعني الاعيان الثابتة لها وهذا الوجود مشترك بين القلم الاعلى
الذي هو أول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل أيضا وبين
سائر الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل الاول
كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة * ثم قال قدس سره بعد
ذلك وهذا الوجود العام ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق

الباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر الا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ولا يخفى على الفطن انه اذا لم يكن الوجود العام باعتبار مغايرا للوجود الحق فى الحقيقة لم يكن الصادر هو الوجود العام باعتبار حقيقته بل باعتبار نسبة العموم والانبساط * فالصادر الاول عندهم فى الحقيقة هو نسبة العموم والانبساط فانه لو لم ينبسط اولا ولم يتصور بصور الاعيان الثابتة فى العلم لم يتحقق قابل أصلا وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينبسط عليها لم يوجد موجود عيني أصلا * وبهذه النسبة والانبساط تحققت النسب الاسمائية للذات الالهية والحقائق الكونية فى مرتبة العلم الالهي فهى سابقة على سائر الاعتبارات لاحاجة لها الى اعتبار آخر بل الاعتبارات كلها مرتبة عليها وانبساط الوجود بالظهور بصور القوابل ليس بالمرة بناء على أصل امتناع صدور الكثرة من الواحد الحقيقى فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل وينتشئ منها الظهور بصور سائر القوابل منتشأ بعضها من بعض * وأما انبساطه على القوابل لايجادها في العين

فلا يلزم ان يكون على تلك النسبة فيمكن ان يكون الصادر اولا بالوجود العينى اكثر من واحد كما ذهب اليه الصوفية الموحدة قدس الله اسرارهم ﴿ تمت ﴾

﴿ فهرست كتاب الدرة الفاخرة لمولانا ملا عبد الرحمن ﴾
(الجامي عليه الرحمة)

صحيفة

﴿تم﴾